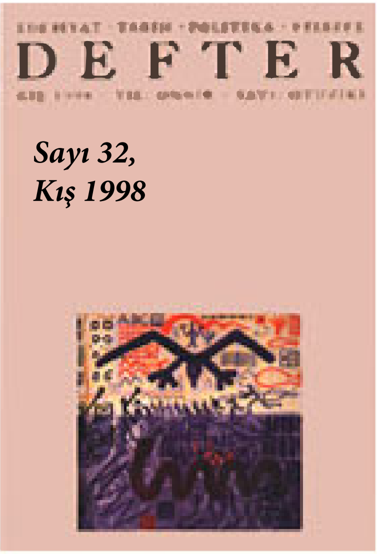
Sayı 32, Kış 1998



Sayı 32,
Kış 1998

İÇİNDEKİLER

- Defter'den

- Azınlık - Azınlıklar
  Bilge Karasu

- Ulusal Kimlikler, Türkler, Yunanlılar ve Edebiyat Metinleri
  Herkül Millas

- Milli Kimliğin Kuruluş Döneminde Resmi Metinlerde "Yunan Düşmanlığı" Neden Eksikti, Nereye Gitmişti?
  Tanıl Bora

- Kültür ve Milliyetçilik
  Gregory Jusdanis; Çev. İ. Kaya Şahin

- Batının Tahayyülünde Yunanlılar ve Türkiyeliler
  Victoria Holbrook

- İlk Tarihçi Betileri: Yunanlıların Seçimi
  François Hartog; Çev. Levent Yılmaz

- Bir Haritanın Tarihi - I
  Etienne Copeaux

- Söyleşi: Geçmiş Yabancı Bir Ülkedir
  Etienne Copeaux, İ. Kaya Şahin, Semih Sökmen

- Mekânsal ve Kültürel Haritalar: İstanbullu Kadın Öğrencilerden Yaşam ve Göç Öyküleri
  Meral Özbek

- "The Pure Traveler": Metin Olarak Kültür ve Edebiyat
  Zeynep Sayın

- Tatil - Öteki
  Yavuz Erten, Yaşar Çabuklu

- Aldanışlar
  Niyazi Zorlu

- "Zamanın Ruhu" İnsanın Ruhunu Döver mi?
  Erol Göka

ŞİİR

- Şiirler; Salih Ecer, Metin Kaygalak, Mehmet Yaşın, M. Ender Öndeş, Mahmut Temizyürek

DEFTER'den

Ulusal kimlik teması üzerinde yoğunlaşan bu sayının odağını Yunan ve Türk kimliklerinin karşılıklı kuruluşu ve konumlanışı oluşturuyor. Metinlerin bir bölüğü, Ekim ayı içinde Metis Yayınları'nın İstanbul Bilar'da düzenlediği bir sempozyumda dinleyicilere sunulmuştu. Tümünün de ulus ve ulusallık olgularını mutlaklaştıran veya doğallaştıran milliyetçilikler karşısında eleştirel bir tavır içerdiği görülebilir. Ulus da ulusallık da, bu yaklaşıma göre, bir "realitedir", *yaşantısal* bir gerçektir; ama doğal ya da ezeli bir gerçek değil, tarihsel bir gerçektir, kurulmuş, hatta kurgulanmış bir gerçektir: Belli tarihsel koşullarda ortaya çıkan bir olgu olmanın da ötesinde, bir zihinsel *temsildir*.

Herkül Millas da dünyada ulusun hâlâ baskın kimlik öğesi olduğunu kaydeden yazısında, bunun doğal ve kendiliğinden bir gelişimin ürünü olmadığına dikkat çekiyor: "Mutlu, hiçbir sıkıntısı olmayan insanlara 'Sen nesin?' diye bir soru sorarlar, yanıt veremez, sıkıntı başlar. Babası Türk, annesi Alman bir küçük çocuk düşünün, bir gün Anadolu'dan gelen dedesi ona 'sen Türk müsün, Alman mı?' diye bir soru soruyor; ve çocuk annesini mi yoksa babasını mı inkâr edecek diye düşünmeye başlıyor... Ulusal kimlikle ilgili soru, nasıl sorulursa sorulsun bir zorlama içerir." Millas, uluslaşmanın *tahripkâr* yönüne de dikkat çekiyor: Milliyetçilik, ulus-devletin hep varolan bir kültürü koruduğunu ve yaşattığını öne sürse de, uluslaşma süreci bir ülkede varolan geleneksel hayat tarzı ve kültürün değiştirilmesiyle, yerel kültürlerin yok edilmesiyle gerçekleşmiştir. Ulusal kültür eski değil yenidir. Yazının ikinci yarısında, Türk ve Yunan ulusal imgelemlerindeki "Yunan" ve "Türk" imgelerinin benzerlik ve farklılıkları araştırılıyor. Millas'a göre, iki tarafta da birbirine ilişkin olumsuz kimlik temsilleri baskındır. Yine iki tarafın da birbiri hakkında "safça olumlu" düşünceleri vardır: Zalim ve baskıcı Türk'e karşılık, "uyuşuk, fazla dindar ve Yunanlılara karşı mücadele etmek istemeyen Türkler," Yunan tarafındaki "safça olumlu Türk imgesini" oluşturur. Buna karşılık, Millas'ın "Anadolucu" olarak nitelediği bazı Türk yazarlarında da bir "safça olumlu Yunanlı imgesine" rastlanır: Türklere boyun eğen ve onları "her nedense aşırı seven" kişiler. Öte yandan, Yunan imgelemindeki

Türk imgesinin, Türk imgelemindeki Yunan imgesine göre daha dar ve monolitik olduğunu da söylüyor Millas: Öbür ulusun insanlarını ulus kategorisi dışında, temelde insan olarak algılayan Sait Faik gibi bir yazara modern Yunan edebiyatında rastlanmadığını öne sürüyor.

Tanıl Bora'nın yazısında, Türk tarafının tutumları daha ayrıntılı olarak sergileniyor. Bora'ya göre, modern Türk kimliğinin inşa edildiği 1920'ler ve 30'larda "resmi söylemde akut bir Yunan düşmanlığı gözlemlenemez." Bunun temel nedeni, Cumhuriyet'in başlangıç yıllarında Türk ulusal kimliğinin Yunan'a karşı değil, Osmanlı geçmişe karşı kurulmuş olmasıdır. Resmi düşman, Yunan'dan çok, Türk'ün kendi "mazisi"dir. Batılılaşma çabası da, kimi zaman Batı'nın kökeni kimi zaman da sadece bir parçası olarak görülen Yunan'a karşı düşmanca bir tutum alınmasını zorlaştırmıştır. Yine de, bu başlangıç döneminde bile görülen ve gittikçe belirginleşecek olan bir Yunan düşmanlığı da vardır: Bunun bir örneği, Yahya Kemal'de olduğu gibi, "asıl yabancı düşmanlığının" Türklerde değil de Yunanlılarda olduğunu öne süren daha "azametli" ve sözde hoşgörülü bir tavırdır. Bora, bu tavrın günümüzdeki uzantılarına da değiniyor. Ama yaygın olan, daha öfkeli, hatta "hasetli" bir tavırdır: "'Yunan,' Batı'da kendimize yer bulma ve Batı'ya kendimizi beğendirme cehdimizde bir büyük rakip ve haset nesnesidir." Batı'nınki de içinde olmak üzere bütün uygarlığın kaynağının Türkler veya "Grek-Türkler" olduğu iddiası da bu ruhsal düğümlenişin bir türevidir, Bora'ya göre. Yaşanan düşmanlıkları unutmaya (veya 'suçun' karşılıklı olduğunu kabullenmeye) dayalı daha cömert bir tavır da belirmiş ama Halide Edip gibi birkaç yazarla sınırlı kalmıştır.

Ulus-devletin ve ulusallığın kuruluşu sadece koruyucu değil aynı zamanda yıkıcı bir süreçse eğer, Renan'ın da belirttiği gibi, her zaman bir unutuş veya düpedüz çarpıtma içerecektir. Etienne Copeaux da Kaya Şahin ve Semih Sökmen'le söyleşisinde, 19. yüzyıl sonundan beri çeşitli Türklük tarihi haritalarında izlenebilen unutuş ve çarpıtmaların tarihsel bağlamlarına ve konjonktürel nedenlerine değiniyor. Anadolu'nun imgesel Türkleştirilmesi, bu haritalarda sadece (Türk kökenli olduğu varsayılan) Hititler ve (Grek oldukları kabul edilmeyen) İyonya halklarının gösterilmesine, buna karşılık Ermenilerin, Yunanlıların silinmesine de yol açmıştır. Burada ortaya çıkan ilginç bir nokta, 1980'lere kadar ders kitaplarındaki haritalarda mesela Orhon Yazıtlarının tam nerede olduğunun belli olmayışıdır. Bu tarihe kadar, Orta Asya, Türklüğün kökensel coğrafyası, kesin betimlemeyi gerektirmeyen "ülküsel" bir mekân gibidir. Ama SSCB'nin çözülüşünden sonra daha kesin, daha dakik bir Orta Asya haritacılığı başlar. Copeaux, bunu 1980'lere kadar rejimin irredentist bir milliyetçiliğin siyasal sonuçlarını göze alamamasına bağlıyor.

Gregory Jusdanis'in yazısı, ulus inşasında kültürün türevsel olmayan, etkin ve araçsal rolünü vurguluyor. Durkheim, Althusser ve Wallerstein gibi başka bakımlardan birbirinden çok farklı yazarlar, Jusdanis'e göre bu noktada aynı yaklaşıma bağlı kalmışlardır: Kültür, kendisinden başka bir şeyden türer; değişmeyi yaratan aktif güç değil, dışsal durumlara verilen yanıttır. Bir sonuçtur. Jusdanis ise kültürü hem bir kimlik, "hem de bu kimliğin icadında kullanılan bir mekanizma" olarak alıyor. Ve ulusal kimliğin kuruluşunda siyaset ve ekonomiden özerk bir rolü olduğunu gösteren Yunan örneğini inceliyor. Yunan ulusal bilincinin oluşumunu 1821 bağımsızlık savaşıyla (bir *siyasal* olguyla) başlatan Millas'dan da ayrılıyor bu noktada: Yunanlılık bilinci, 18. yüzyılda, Evyenios Vulgaris, Vikendios Damodos, Athanasios Psalidas ve özellikle İosipos Moisodax ve Adamantios Korais gibi Aydınlanma filozofları tarafından bir kültürel reform projesi olarak başlatılmıştır. Jusdanis'e göre kültürün aldığı bu önceliğin temelinde, Yunan toplumunun (ve özellikle aydınlarının) Batı karşısında yaşadıkları *gecikmişlik* duygusu yatıyordur.

Victoria Holbrook, Avrupa'nın 15. yüzyıldan itibaren kendi kimliğini tasarlamasında (ya da hayal etmesinde) "Yunan" ve "Türk" imgelerinin oynadığı rolü vurguluyor: "Yunan", Avrupa'nın kökeni ve atasıyken, "Türk" onun karşıtı ve düşmanıdır. Holbrook'a göre, Avrupa tarafından hayal edilmek, Avrupa'nın kendi hayalinin dayanakları haline gelmek, bu iki komşu toplum arasında bir çeşit ayna ilişkisi de yaratmış gibidir. İki ülkenin dostluğu ve düşmanlığı Avrupa'nın dolayımından geçmekte, çünkü Avrupa'nın kendini tasarlayışı ancak bu karşıtlık aracılığıyla kurulabilmektedir. Holbrook, iki ülkenin de Avrupa'nın kendi haklarında kurduğu imgeyi benimseme nedenlerini karşılaştırıyor ve bu imgelerin tarih içindeki dönüşümlerini izliyor.

Bu noktada, sempozyumun kapsamadığı alanın iki ülkenin *toplumsal yapıları* arasındaki benzerlik ve farklılıklar olduğu da söylenebilir. Nicos Mouzelis ve Lisa Anderson gibi yazarlar, Osmanlı imparatorluğunun çözülüşünün ürünü olan Akdeniz ve Ortadoğu ülkelerinde *himayecilik* (patronaj) kurumunun ağırlığına dikkat çekmişlerdir. Bu olgunun bir başka yüzü de Max Weber'e göre Batı modernleşmesinin tanımlayıcı özelliği olan işlevsel farklılaşmanın ve rasyonel bürokrasinin gelişememesidir. Birbiriyle kıyasıya nüfuz mücadelesi içinde olan ve kısmi çıkarlar devletin ve ailenin (veya kabilenin) ötesinde bir kamusal alanın belirmesini engellemektedir. İşlevsel farklılaşma eksikliği (Yunanistan'da kilisenin siyasal ve kültürel gücü Batı Avrupa toplumlarıyla kıyaslanmayacak kadar fazladır) *özerk bir estetik alanın* doğuşunu da engelleyen, en azından zorlaştıran bir etkendir. Türkiye'de sanatçıdan siyasal bir davanın sözcülüğünü bekleyen ve yapıtı siyasal mesajlarına göre değerlendiren bir tavır hep ağırlığını duyurmuştur. Yunanistan'da da milliyetçilikten uzak duran ve "apolitik" sayılan Kavafis gibi bir şairin uzun süre ulusal *kanon*'a kabul edilmemesi benzer bir eğilimin göstergesidir. Öte yandan farklılıklar da yok değil: Türkiye'de sanatsal modernizmle milliyetçilik arasında çoğu zaman bir mesafe varken (özellikle 1950'lerin İkinci Yeni şiiri ve aynı dönemin yenilikçi öyküsünü düşünelim), Yunan modern şiirinin Elitis, Ritsos ve en çok da Seferis gibi ünlü temsilcileri açıkça "Yunan ulusal bilincinin" sözcülüğüne oynamaktan geri duramamışlardır.

Zeynep Sayın ile François Hartog'un sempozyum dışı makaleleri de özerk kültürel alan bahsinde iki ayrı tavrı temsil ediyor. Zeynep Sayın, Lale Müldür'ün şiirini kurumsal ve deyim yerindeyse jeo-kültürel bir bağlam içinde okuduğu yazısında, bir süredir *Defter*'de ve başka dergilerde izlediğimiz müdahalelerinde üstlendiği yeni-tarihselci tavra bağlı kalarak, kültürel alanın zaten hiçbir zaman özerk olmadığını belirtiyor. Hartog'un eski Yunan tarihçiliğinin doğuşunu inceleyen yazısındaysa daha ayrıştırıcı bir yaklaşım egemen. Ünlü stilistikçi Auerbach'ın *Mimesis* kitabında Homeros (veya 'Yunan tarzı') ile Tevrat (veya 'Yahudi tarzı') arasında yaptığı ayrımı (birincisi, sadece dışsal, plastik ve bu açıdan estetik olayların, ikincisi tarihin, özgür iradenin ve ahlaki tercihlerin temsili) reddederek *Odysseia*'nın çok-katlı yapısında hem ahlak ve maneviyatın hem de estetik zevkin özerk yerleri olduğunu savunuyor.

Meral Özbek'in İstanbul'daki göçmen kadın öğrencilerle ilgili röportajı da, kesinleşmiş kimlik tanımlarının berisindeki o bulanık ve kaygan yaşantısal alanın bazı bölgelerini betimlerken, yaşananla ifadesi arasındaki ilişkinin güçlüklerine işaret ediyor.

Bu ülkenin düşünen insanları, etnik ve ulusal kimliklerin kuruluşunda sadece dış düşmanlıkların değil, iç "tehdit" ve karşıtlıkların da vazgeçilmez bir rol oynadığını biliyor, görüyor olmalıdırlar. Şöyle de özetleyebiliriz: Ulusal kimliğin diri tutulması için, etnik temizliğin tamamlanmasına değil, süregitmesine ihtiyaç vardır. Azınlık hem hedeftir, hem kurucu ve sürdürücü öğe. Bu durum, azınlık topluluğun üyelerinde içe kapalı ve etnisist bir psikolojinin gelişmesine yol açabilir. Öte yandan, ulusal darlıkları reddeden evrenselci (kimi zaman soyut ve safdil evrenselci) düşünceler de çoğu zaman azınlık kökenli bireylerce geliştirilmiştir. Bilge Karasu da azınlık kökenli bir evrenselciydi: Türk edebiyatındaki evrenselci eğilimlerin en tipik temsilcisi olmasa bile, en az safdil olanlarından biri. Azınlık konusunda bir yazısını sunuyoruz, bitmemiş ama Karasu'nun yapıtını tanıyanlara çok şey söyleyebilecek bir yazı.

Orhan Koçak

AZINLIK-AZINLIKLAR

Bir Çözümleme Denemesi *[1]

Bilge Karasu

Nermi Uygur'a

1. "Azınlık", ancak, bir "Çoğunluk" ile *bir arada* ele alındıkta anlam taşır. "Azınlık", bir adlandır/ıl/madır.[2]

2. Azınlık ile Çoğunluğun bu nitelikleri, ancak, bir *ölçüt*'ten dolayı varolabilir; bu ölçütün çizdiği *sınır* içerisinde kalındıkça bu niteliklerden söz edilebilir.

3. Ancak bu sınır içerisinde, bu ölçüt gereği, bir arada ele alınınca varolabilecek Azınlık ile Çoğunluk, sayılara dayalı *görünse* de, ancak, sayının bir güç/baskı düzeneğinin işlemesine yol açması durumlarında *sözü edilir* bir karşıtlık haline gelir.

4. Bu düzeneğin işlemesi, Azınlık ile Çoğunluğun dörtlü imge dizgelerinin etkileşimiyle sıkı sıkıya ilişkilidir.

I

Bu kesinlemeleri irdelemeğe çalışalım.

1.1. Azınlık ile Çoğunluk, biribirilerinin değillemeleridir. Belirtik ya da örtük olarak dile getirilen bir bütünün parçalarıdırlar.[3]

---

* Bu yazı 1995 yılında yitirdiğimiz Bilge Karasu'nun tamamlanmamış bir metnidir. Karasu metnin bu şekliyle yayınlanmasında sakınca görmediğini belirtmişti. Bu sayımıza uygun düştüğünü düşünerek şimdi yayınlıyoruz. (*Defter*)

[1] Şimdiden belirtmekte yarar var: Bu yazıda söylediğim herşey, baştan düşünülebilir. Benimkinden başka bir düşünyapısal çerçeve içerisinde, bu çözümleme bambaşka bir kılığa girebilir. Böyle çözümlemelerin *bile*, yere, çağa bağlı olarak değişebilecek temellere oturduğu düşüncesine alışmamız gerektiğini düşünüyorum.

[2] Kendini örtük olarak adlandırmakta olan bir çoğunluğun belirtik olarak adlandırdığı bir öbektir.

[3] /Azınlık/, çoğunluk için, bir düzdeğişmece değeri taşır: Hem onunla birlikte oluşturduğu bütünlük içerisindeki parça niteliğiyle, hem azınlığın her üyesini –hiçbir bireysel özellik tanımayan toptancılığından ötürü– tek bir bütüne sokan niteliğiyle...

Bir önerinin oya sunulduğu bir toplantıda oyverenler bir bütünü; bu oyların karar gücü taşıyacak sayısını vermiş olanlar bir çoğunluğu oluşturur; bu çoğunluğun dışında kalan oyverenler (karşı-oy verenler, çekimserler) kendi aralarında da bir azınlık-çoğunluk bölüntüsü gösterse bile, azınlık adını alır.[4]

1.1.1. Çoğunluğun kararı, Azınlığın istemediğidir. Azınlığın verdiği oylar, çoğunluğun istemediğine verilmiştir.

1.1.2. Azınlığın kendi içinde bölüntü gösteriyor olması, Azınlık ya da Çoğunluk diye adlandırmanın *toptancılığını*, ayrıntı üzerinde durmazlığını gösterir. Verdiğimiz örnekte ya da herhangi bir seçimde, azınlıktakilerin, değişik tutumları *değişik* oy verme biçimleriyle dile getirmelerine karşılık, çoğunluğun karşısında, "eninde sonunda" azınlık olması, bunu doğrular; çoğunluktakilerin *aynı* oyu verdikleri halde, birçok kez, neden, niye, niçin öyle oy verdiklerini açıklamak istemeleri de bunu doğrular.

1.1.2.1 Azınlıktakiler de, çoğunluktakiler de, kendilerini bölmüş olan eylemin (burada, oyverme eyleminin) ikideğerliliği karşısında ayırtılardan söz ederek özellikler, öznellikler, bireysellikler koyuyorlarsa ortaya, bu toptancılıktan tedirgin olduklarını *da*, onu kabul ettiklerini *de* göstermektedirler.

1.2. Bu toptancılık, Azınlık ile Çoğunluğun biribirilerinin değillemeleri olmaları durumunun vazgeçilmez bir niteliği olarak ortaya çıkar. Dikkat edilecek nokta, iki değerden her birinin ancak ötekini değilleyerek anlam taşıyabileceğidir. Ayrıntılar, yani iki kesimden her birinin içinde belirebilecek ayrılıklar, karşı kesim açısından ancak ikincil, güdümün belirlenmesinde *kullanılabilecek* bir önem taşır. Her kesimin ötekine bir bütün olarak bakması, kendi bütünlüğünün de bir inancasını ortaya koyması demektir. Ama bu iki bütün, ancak bir arada oluşturulan daha büyük bir bütünün çelişen parçalarıdır.

---

[4] Azınlık da, çoğunluk da, durmaksızın ürer, sürer, durmaksızın da kılık (ya da, özne) değiştirebilir.

Aynı birey, çeşitli çoğunluklarla çeşitli azınlıkların üyesi olabilir. Aynı anda, ya da, ayrı ayrı zamanlarda...

Belli bir "niteleyici" adı taşıyan bir topluluk (ya da o topluluğun bir parçası) bir yerde çoğunluğu oluşturabilirken başka bir (ya da birer) yerde azınlık(lar) oluşturabilir. Bireyler de, topluluklar da, "yabancı" diye nitelenebilirler: Örneğin, bir "yabancı" ülkede ("yurtdışı"nda) bir birey de yabancıdır, böyle bireylerden oluşan bir topluluk da... Ama böyle bir topluluk, içinde yaşadığı ülkenin –şu ya da bu biçimde– insanı olma kararını verirse (bu "karar", o ülkece de verilebilir), "yabancı" olmaktan çıkıp "azınlık" durumuna geçecektir. Buna karşılık, *o* topluluğun üyesi olmayan, gene de onun (aynı) "niteleyici" adını taşıyan birey ya da topluluklar orada "yabancı" olarak kalacaktır.

Birey, siyasal bakımdan hem "yabancı" hem "azınlık üyesi" olamaz. Buna karşılık, "yabancı" olduğu bir ülkede "siyasal" olmayan birçok azınlığın en doğal, en tartışmasız üyesi olabilir. Belki de en çok görülebilecek durum, bireyin pek çeşitli çoğunlukların azınlığı, ya da, yabancısı, buna karşılık çeşitli azınlıkların "üyesi" olması durumu olur. (Mantıksal bir nedenden söz edilebilir mi bu durumda?)

Buna karşılık, siyasal birimin bu azınlık/çoğunluk bölüntüsünde önemli bir yer tutmakla birlikte her durumu açıklayabilmekten de çok uzak durduğu, sanırım şimdiden ileri sürülebilir.

Azınlık, yabancı olmayan bir "başka" bir "aykırı"dır. Siyasal birim açısından "sınırdışı" edil(e)meyecek bir topluluktur. Ama ona "yabancı"lık yüklen(ebil)diği zaman sınırdışı da edilebilir. Biraz sonra sözünü edeceğimiz "ölçüt", burada özel biçimde işlemektedir. Az ileride bundan yine söz edeceğiz.

2.1. Çünkü büyük bütünün bu ikiye bölünüşü, bir ölçütün getirdiği ikideğerliliğe dayalıdır. *Şöyle* olan, düşünen, inanan eyleyenlerle, *böyle* olan, düşünen, inanan eyleyenler arasındaki ayırım, "şöyle"nin karşısındaki "böyle"nin ancak "şöyle olmayan (düşünmeyen, inanmayan, eylemeyen)" anlamını taşıyor olmasıyla anlam kazanır. [5]

[5] Ölçüt gereği "bizden olan/bizden olmayan" biçiminde ortaya çıkan bölüntü, ölçüt alanı dışında görülmez; ya da, ölçüt gereği ortaya çıkan bölüntü pek çok alanda kendini gösterir ama gene de, temel bir alanda, ortadan kalkar: Azınlık da, çoğunluk da, örneğin, "yasalar karşısında eşittir"; yani, belli bir siyasal birimin uyrukları söz konusudur, yasalar çoğunlukça kabul edilip "ayırım"ı pek çok alanda sürdürse, azınlığa karşı çeşitli baskılar yasalaşsa da, –yani haklar açısından büyük eşitsizlikler yaratılsa da– en azından ödevler, yükümler açısından "eşitlik" gözetilir.

"Yabancı", o birimin uyruğu değildir. Aykırılığı zaten o "yabancı" niteliğinin bir parçasıdır. Uzun yıllar da otursa o ülkede, yabancı kalır; bir başka siyasal birimin bir parçası, uyruğu niteliğini sürdürdükçe yasalara uyması beklenir ama azınlığa yol açan "ölçüt" ona işlemez.

Durum kuramsal olarak budur. Ancak bu yabancı, ölçütün uygulanabileceği bir kişi olarak görülmek *istenirse*, yabancılığı göz önünde tutulur ya da tutulmaz, ama azınlığa karşı uygulanan yaptırımlar ona da –bir biçimde– uygulanır. Siyasal açıdan bulunan gerekçe, diplomatik ilişkileri zedeler görünse bile (en azından zamanla) bunalım tavsar, tavsatılır. "Kışkırtma" iki yanın da başarıyla kullanacağı "büyülü" sözlerden biridir.

Buna karşılık, azınlık üyesi bir kişinin ya da bir öbek insanın, yıllarla oluşturulmuş kalıcı birtakım "kurallarının çiğnenmesi" durumunda, siyasal birim "oyunun bozulduğuna" karar verebilir, o kişi ya da öbeğe karşı önlem almakla yetinmez, o azınlığın tümüne karşı önlem uygulamağa girişir.

Gerekçe, ödevler, yükümler karşısındaki "eşitliğin" bozulmuş olmasıdır. Artık tanımadıkları, tanımak istemedikleri ileri sürülen yasalar gereğince bu insanlar o yasaların, dolayısıyla siyasal birimin dışına çıkarılır. Ama başka bir siyasal birimin yasaları da kendilerini korumadığı için bu insanlar "ortalık yerde" kalakalırlar. Ne azınlıktırlar artık, ne de yabancı; ya da hem yabancı hem azınlıktırlar: Usa sığmaz bir durumdur bu ama bu durumda kalmış olanlar dışında, durumun usa sığmazlığı kimseyi şaşırtmaz. Çeşitli "sığınma" biçimlerine yol açılır, ya da, açılmaz!

2.1.1. Siyasal ya da dinsel inançlar söz konusu olduğunda ortaya çıkabilecek azınlık/çoğunluk bölüntüsünde, örneğin, ölçüt, tek başına, "siyasal inanç" ya da "dinsel inanç" mıdır? Bu soruyu deşmedikçe ölçüt konusunda bir şey söylememiz pek güç olur.

Derinin rengi, tek başına, ölçüt müdür?

Bir ulusal öbeğin adını taşıyor olmak, tek başına, ölçüt müdür?[6]

2.1.1.1. Bu ayırımların ölçüt olmasının gerekli koşullarından biri, bireyler söz konusu olsa bile, bunların birey olarak değil, bir öbeğin üyesi olarak görülmesi (görülebilmesi, gösterilmesi, gösterilebilmesi)...[7]

2.1.1.2. Ölçüt, bu durumda, iki *topluluk* arasında bir ayırım gözetilebilmesini sağlamalıdır; ayrıca iki topluluktan *her birinin*, ötekinin *başka* olduğunu

---

Dünyanın (şu anda) pek çok yerinde, yukarıdan beri sözünü ettiğim durumlara örnek olacak olguları, herkes kolaylıkla bulur sanırım.

Azınlığın "başka"lığı ile yabancının "başka"lığı, bu noktada, bize pek önemli bir ayırım olarak görünüyor. Bütün söylediklerimiz bu ayırımın ne kadar kaypak olabileceğini ya da kaypak hale getirileceğini göstermeğe yaramış olsa da...

6. "Elbette değil!" diyesi geliyor insanın... Ölçütler oynaktır, belirsizdir; her ölçütün, ardından sürüklediği çok karmaşık tepkiler vardır. Tamam... Ama kimi ölçüt "elle tutulur, gözle görülür" türdendir, kimiyse ancak yazılı ya da sözlü olarak dile getirilmesi halinde "varlık" kazanır. Kimi zaman da ölçüt uydurulur, bir kuruntu olarak atılır ortaya. Bu ayrımlar önem taşıyabilir, irdelememizi daha da inceltirsek. Ancak, daha önemlisi, sanırım şu: Hiçbir ölçüt –tek bir sözcük ya da niteleme kalıbı olarak ortaya konduğu zaman bile (ya da, konduğu halde)– yalın değildir, karışıklığı içinde taşıyan bir anlam "salkımı"dır; başat gibi görünen anlam, düzanlam, pek çok yananlamla çevrilidir, bu anlamlar da, durmaksızın, biribirine "bulaşır", biribirini etkiler. Ayırım ölçütü olarak ortaya atılan niteliğin, bu ölçütle ilişkisiz, hattâ, bu ölçütle "çelişiklik" taşıdığı görülmesi gereken başka bir ölçüt açısından "güçlükler yarat/tığı/acağı", "aklı başında" görünen insanların duraksamaksızın –herhalde düşünmeksizin de...– söyleyebilecekleri şeylerdendir.

En yalın ölçüt bile kolaylıkla karmaşıklaşır, *kullanılmak istendiği için* kullanılan, siyasal inandırıcılığı hiç mi hiç kalmayabilen bir siyasa âleti haline gelebilir. İşin kötüsü ölçütler karmaşıklaştıkça baskıya, kıyaya daha da elverişli olur.

Ölçütle varedilen ulamlardan birine kendini katmak, ölçütü kabul etmektir, o ölçütle yaratılan ayrımı kabul etmektir. Oysa "ölçütü" kabul etmediğini (insanların bu ölçüte dayanılarak "ayrı" görülmelerini "saçma" bulduğunu) söyleyen pek çok kişi, sırası geldiğinde bu ayırımı "doğanın gereği" imiş gibi görür, kabul eder, gösterir. Ölçüt, "nesnel" bir niteliği göstermekte değildir, aldanmayalım; ölçüt, seçilmiş bir *ayırımın* ölçütüdür.

7. Bizim açımızdan "soğuk" bir örnek vermeğe çalışıyorum:

Venedik *şehri*'nı düşünüyorum; şehir dışını, bölgeyi gözönüne hiç almaksızın... Gezmenlerin ortalığı "bastığı" bir günü düşünelim... Sayıca, Venedikliler, o gün, azınlıkta kalabilir kolaylıkla!.. Ama "ev sahibi" niteliklerinde herhangi bir değişme olmaz. "Yabancılar" bir öbek olarak da görünebilir, "Japon", "Alman", "Türk", "Amerikalı" olarak bölümlenebilir de. Bir Türk, "1 Türk"tür ama o anda Venedik'te bulunmakta olan Türkler'den biri olarak düşünülürse, sayıca azınlık oluşturan bir öbeğe bağlanır. Bu "yabancılar'ın hepsi *yabancı*'dır Venedikliler bunların karşısında kendilerini "ev sahibi" diye görür, azınsöyleyebilmesini sağlamalıdır. *Başka*, yani, "ben neysem, öyle olmayan"... Bu "duygu"nun katılması, ölçütün bütünleyici öğelerinden birini oluşturur. Anlatmak istediğim durumu en iyi özetleyen deyimlerden birkaçı, "o (falanca vb.) bizden değil... Onlardan..." kalıbına girer.

2.2. Bu ayırımın yapılması bir ölçütün ortaya konmuş olmasını gerektirir. Söz konusu ölçütün geçerli sayılan birtakım kurallara uyup uymadığı, "kabul edilir" olup olmadığı üzerinde şu anda durmak gereksiz. Ölçütün konması da, ossaat, ölçüt alanının sınırını belirler.

2.2.1. Ölçütün yalınlığı, bu sınırın açık seçik olmasını sağlar. Ölçüt karmaşıklaştıkça sınır da belirsizleşecektir.

2.2.2. Sınır, ölçütün hangi alan içerisinde işleyeceğini ortaya koyarken, ölçütün oluşturucu öğelerinden birinin daha açığa çıkacağı alanı belirler. Ölçütün burada söz ettiğimiz öğesi, eşitsizliktir; ölçütün uygulandığı alanda ortaya çıkan bölüntünün "eşit olmayan" iki yan yaratması, eşit-sizlik yaratması... Bu noktada, Azınlık ile Çoğunluk, bir bütünün eşit *olamayacak* (görülemeyecek, sayılamayacak) iki parçasıdır artık. [8]

2.2.3. Bu eşitsizlik, örtük ya da belirtik, pek çok biçimde görülecek, yaşanacak, yaşatılacaktır. Tedirginliklere, yanıkmalara, uzlaşmalara yol açacaktır... Yalnız, bütün bunlar, anlaşmaya varamayan, biribirine yabancı olduğunu duyan iki "taraf"ın, anlaşmaktan vazgeçip ilişkilerini kesmeleri, biribirleriyle artık hiçbir alacakları-verecekleri kalmaması, ya da açıkça, kıyasıya savaşa girişmeleri türünden gelişmelere yol açmaz ille de... Aynı bütünün

---

lık ya da çoğunluk terimleri içerisinde düşünmezler. Ama Venedikliler arasında, gezmenin çok geldiği mevsimde Venedik'e çalışmağa gelmiş (başka bölgelerden gelmiş) insanlar olabilir. Bunlar "İtalyan"dır ya da "değildir". İtalyan olanlar, Venedik bölgesinden gelmişse "yerli"dir, İtalya'nın ortasından, güneyinden gelmişse "biraz" yabancıdır. "Yerli"ler Venedik'te kalırsa, şehirde kalmışlardır; ötekiler kalır da Venedik yerlisinin "iş"ine ortak olursa zamanla "Venedikli"leşebilirler. Ama bir mahallede birkaç otel birden işletmeğe başlarlarsa "Falanca-yerliler" olurlar. Duygu ortaklıkları, yeni bir bütünlüğün içindeki ayırımı yaratırlarsa, bir "Falancalılar azınlığı"na da dönüşüverirler. Artık bir karşıtlık söz konusudur.

[8] Önceki notlar da göz önünde tutulursa kolaylıkla anlaşılabilecek birkaç şey ortaya konabilir: Gerek azınlık gerek çoğunluk, "Biz haklıyız", "doğru (doğal) olan, bizim yaptığımız (düşündüğümüz, inandığımız)" dediği halde (dediği için) karşı yanın da böyle "sanması"na şaşar. Oysa, bu şaşmaya şaşmak gerekir! Belli ki "çerçeve" içerisinde doğmak (davranmak, eylemek) bir yana "üstünlük bağışlar", karşı yanın alnına ise "yazık (aşağılanmışlık, suçluluk)" yazar. Oysa birçok durumda, bu tutum karşılıklı olarak benimsenmiştir. Birçok başka durumda ise bir yan, ötekine, kendi görüşünü benimsetir. İki öbek arasındaki gerginlik, bu durumlara göre, çok değişik biçimlerde kendini gösterir. Bu geniş anlamıyla yöneticiler (devlet yönetiminden başlayarak "patron"a dek, yönetimden sorumlu olan, yönetimin bir parçası olan, yönetimde görevli herkes) yönettikleri karşısında her zaman bir azınlık oluştururlar. İktidar.*

* Tamamlanmamış bir yazı olduğu için not burada kesiliyor. (*Defter*)

parçaları olmaktan vazgeçmeğe karar vermedikleri sürece, aynı bütünün iki parçası olarak (durumun incelikleri, ayrıntıları ne olursa olsun, sürtüşmenin hep *iki* taraf arasında ortaya çıktığını düşünerek "aynı bütünün iki parçası" diyoruz) bu iki kesimi biribirine bağlayan birçok şey vardır. İlişkinin bütünüyle koparıldığı belki çok az görülür. O zaman da durum, zaten değişmiştir. Açık çatışma, kıya, daha sık görülebilir; ama, gene tuhaf bir şey olur, çoğu zaman geçici, unutulması gerekli görülen, unutulmasına çalışılan, utancı bile duyulabilen (utanılır bir şey olarak görülen) bir "geçmiş olay"a dönüşür bu durum, geçen yıllarla... Besbelli, ortaklıklar, göründüğünden, ya da sanıldığından çoktur. Paylaşılan, bağlanılan, belki de vazgeçilemeyen "ortaklık"lar...

2.2.4. Böyle bir ortaklık varsa, iki olasılık düşünülebilir.

İlki, ölçütün çizdiği sınırın, çok önemli bir ayırım oluşturmakla birlikte, iki kesimin biraradalığında, bir arada yaşayışında, gene de "sınırlı" kalan bir alanı ayırdığı, bu alanın dışında kalan yerin küçüksenmez bir anlam taşıdığıdır.

İkincisi ise, bu alanın dışında, örtük de olsa, bir "biraradalık sözleşmesi" nin varolmasıdır.

2.2.4.1. Öyle bir sözleşme, ölçütün çizdiği sınır dışında "eşit-sizlik" değil, tersine, "eşitlik" üzerine kurulu olacaktır. Gerçi, bu eşitlikte çoğunluğun "biraz (ya da, çok) daha eşit" olduğu yollu acı nüktelere yol açılabilir. Bu "eşitlik eşitsizliği" az daha ileride bizi düşündürecek. Bu noktada, önemli olan, iki yanın da, birleştirici bir düzlemde anlaşıyor, anlaşabiliyor olması...

2.2.4.2. İlk olasılık, daha çok, duygusal bir tutum, ikincisi ise, karşılıklı çıkarların ağır bastığı bir tutum olarak görülebilir. Bu iki olasılığın biribirinden seçilemeyecek biçimde kaynaşabileceği, bir "anlaşma" (örtük, dile getirilmesi kimsenin usunun ucundan bile geçmeyen, dünyanın "en doğal" durumuymuş gibi kabul edilen, sürüp giden bir anlaşma) içerisinde eriyip gidebileceği durumlar da düşünülebilir.

2.2.5. Bölüntü çizgisinin iki yanında biribirilerinin değillemesi olarak ortaya çıkan, biribirilerinden "başka", "biz neysek onlar öyle değil" olarak ortaya çıkan bu iki kesim, bir yandan, aşılmaz görünen, dirimsel görünen, çok önemli bir "başka"lığı karşılıklı olarak yaşıyor, bir yandan da, bu "başka"lığın ötesinde, iyi kötü, *işleyen* bir ortaklığı gerçekleştiriyor.

Tarihin değişik dönemlerinde, değişik çerçeveleri içerisinde gördüğümüz, görebileceğimiz Azınlık/Çoğunluk bölüntülerinin, o dönemlerde nasıl *yaşanmış* olabileceğini kestirmek pek güçtür.

2.2.5.1. Benimsenebilecek bir kuramsal tutum, bu bölüntünün, çağımızda ("çağımız" hangisi olursa olsun), ya da, çağımıza yakın olduğu, birtakım verilere, belgelere ulaşabildiğimiz için, "anlayabildiğimizi" varsaydığımız çağlarda, nasıl yaşandığına, yaşanmış olduğuna bakmaktır.

Bu yolda, yanılmak çok kolay olsa gerek. "Bakış"ın ne kadar çarpıtıcı olabileceğinin farkındaysak iyi de, değilsek, yanılgıları art arda dizmemiz işten değil.

2.2.5.2. Ama, daha önemli olan, bu bölüntüden *ne zaman, hangi durumlarda*, söz edildiğine dikkat etmektir. Kim kimin başkası, ya da, "yabancısı"dır? Bu başkalık ne zaman anımsanıyor, yaşanıyor, kayda geçiyor?

2.2.5.3. "Aşılmaz başkalık" ile "ortaklık" *denge*sinin (bu dengenin, içinde yer aldığı çerçeveyi nasıl, yani nite, tasarlayabiliriz?) bozulması ile bölüntünün "tarihte" sözü edilir hale gelmesi arasında bir bağıntı var mı?

Belli, bilinir bir örneğe başvurmaktansa, uygulanabilirliği çokça, gülümsetici bir örnek düşünelim: Dünyayı görmek, dünyadaki işlerini görmek için gözleriyle yetinenler çoğunluğu karşısında gözleriyle yetinemeyenler azınlığından söz edelim. Gerçi gözleriyle yetinemeyenler, hemen hemen tümüyle, gözleriyle yetiniyor olmanın "bilgisini", bir zamanlar, edinmişlerdir. (Ama bu bilgiyi neredeyse edinememiş bir "azınlık"tan da söz edebiliriz arada...) Buna karşılık, yetinenler, yetinemeyenleri "anlamakta" güçlük çekebilir. "Az temel" bir başkalık olmasa gerek gözleriyle yetinenler ile yetinemeyenler arasındaki... İmdi, *durup dururken*, "protez" kullananlar azınlığından, kullanmayanlar çoğunluğundan kim söz eder?

Diyelim ki belli bir topluluk içerisinde "protez" kullanıp kullanılmaması, ya da *nasıl* bir protez kullanılabileceği (kullanılamayacağı) konusunda bir yasa, bir genelge, bir kural yürürlüğe girdi; çoğunluk (ya da azınlık) herhangi bir yoldan karşı kesimi sıkıştırmağa, yermeğe, gözden düşürmeğe başladı... İşte o zaman, "kesimlerden birinin *karşısında* öteki" durumu ortaya çıkar, söz konusu olur, tartışılır.

2.2.5.3.1. Bu örneği bir de şu amaçla kullanmak istiyorum: |Yetinmek|, |protez|, "soğuk" sözcükler *değildir*. Bunları kullananın iki kesimden hangisinde olduğunu kestirmenize (şu anda, bu yazıyı okumakta olana sesleniyorum) yarayacak bir ipucu karşısında mısınız? Gözü sapasağlam biri iseniz, gözlük takan bir arkadaşınızla, gözlük takan biri iseniz herhangi bir görme güçlüğü olmayan bir arkadaşınızla, bu "ipucu" sorusunu tartışın. Anlaşamayabilirsiniz. (|Sapasağlam|, |herhangi bir görme güçlüğü olmayan|, |gözlük takan| sözcükleri, ya da, deyimleri de, "soğuk" değildir ki!) Bu "yansız" sözcükler bile "yansız" değildir; iki yanın aynı sözcükler karşısında duygusal tutumu aynı değildir. Bu da, "sanıldığından" çok daha derin tepkilere yol açar.

2.2.5.4. Dengenin bozulmasından ne zaman söz edebiliriz? Sanırım, "sayılar" yetmediğinde...

3.1. A kesimi, B kesiminden bir kişi fazla; demek ki çoğunluk niteliği A kesiminde...

Ama iş, *çoğu* zaman bu kadar düzayak değil. Çünkü, "durup dururken" sayımlara kalkışılmaz, her şeyden önce.

İşe başından başlamış olmak için, "sayımı gerektiren bir durumun" oluşmasını (ya da oluştuğunun düşünülmesini) ilk adım olarak görelim.

Böyle bir durum da, genellikle, bir gücün, bir yetkenin, bir (ya da birçok) soruna yol açmasıyla ortaya çıkar.

[Eskiçağda, Ortaçağda, bir imparatorluk ordusunun bir ülkeyi "açması", bir azınlık yetkesi kurulması demek olurdu işin başında; zamanla kurumlarını yerleştiren, çoğu zaman bunları (daha iyi/uygun/işler/düzeltici oldukları ölçüde) benimseten, yerleştiren, çekildiği zaman bile, bir ölçüde, kalıcı olmalarına yol açabilen bir yetke... O sıralarda, o ülkede zaten varolabilecek birtakım "yabancı" ya da azınlık öbekleri, yeni kurumlaşma içerisinde kendilerine seçtikleri yerle "azınlık" durumuna geçmiş midirler? Bu soruyu yanıtlayabilecek durumda değilim.

Ancak, imparatorluğa katılmış bir ülkenin halkı "azınlık" değildir.

Meğer ki yerleştirilip yaygınlaştırılan bir kurumun *içerisinde*, yani oluşturulan bir ortaklık içerisinde, "...olan/olmayan", "...yapan/yapmayan" bölüntüsü ortaya çıka, bu bölüntü de birtakım sorunlara yol aça...]

3.1.1. Bu sorunlar, sayısı çok olanın kabul ettiği ya da etmediği ile, sayısı az olanın kabul ettiği ya da etmediğinin ayrılığı ölçüsünde büyüyecektir.

Ama bunun söylenmesi bile, sayılar açısından, tuhaf bir durumu açığa çıkarır.

a) Sayısı çok olanın, "isteğini", sayısı az olana kabul ettirmesi, bize pek doğal görünüyor; öyle görünmesinin nasıl bir düşünyapısal temele dayandığını düşünmeyiz bile; oysa, düşünmemiz gerekir.

b) Sayısı az olanın, isteğini, sayısı çok olana, şöyle ya da böyle kabul ettirmesi hali (tarihte de, günlük yaşamda da buna ne kadar sık rastladığımızı, gerçekten düşünmüş müyüzdür?) a)'daki durumun taban tabana karşıtıdır. Peki, niye bu *da* bize doğal görünür?

"İsteğini kabul ettirme"nin içinde zaten varolan "güç"ten ötürü. Öyle olsa gerek...

İmdi, bu güç, kendini çok değişik biçimlerde gösterebilir, çok değişik biçimlerde işleyebilir. Gücün kabul edilmesindeki doğallık da sayısız etmenin etkileşimiyle ister bireysel ister toplumsal yaşamın çok çeşitli düzeylerinde oluşturduğu "edinti"lerle açıklanmağa çalışılabilir.

3.1.1.1. Ama güç, bizi ilgilendiren alanda, baskı biçimine girse de girmese de, ya da, girecekse, girmeden önce, bölüntüyü istemek biçiminde işler. Bölüntünün istenmesi de, hangi yandan gelirse gelsin, öte yanın da bunu istemesine yol açar.

Bundan sonra da güç, baskı yoluyla gerçekleştirilecek birtakım değişiklikler istediği ölçüde, bu değişikliği istemeyenlerin karşı gücüyle karşılaşır. Varolan durumu sürdürerek karşı koyma, ya da baskıya karşı çıkma biçimlerine bürünen bir karşı güçtür bu. Duruma göre, katlanır, yani sabreder, yani savaşmak için "bir uygun vakit" bekler, ya da çeşitli yollardan savaşmağa başlar, ölçütün uygulanmasıyla birlikte "yabancıymış gibi görülmeğe başlanan" taraf.

3.1.1.2. Yabancıymış gibi oluvermek, yeterince tuhaf bir durum. Ama bu tür bir yabancılığın kuşaklar boyu sürebilmesi büsbütün tuhaf. Sayılar durmadan değişebilir, bölüntünün herhangi bir anlamı kalmayacak ölçüde artabilir ya da eksilebilir. Koşullar, ölçütü tarihsel, toplumsal açılardan, daha birçok başka bakımdan, anlamsızlaştırabilir. Oysa böyle durumların birçoğunda bölüntü sürer gider; azınlık da, çoğunluk da, neredeyse kurmacalaşan bu niteliklerini, bekinerek sürdürürler.

3.1.1.3. İki yanın da tutumları artık pek derinlere kök salmış, kuşaklar boyu "biz-bizimkiler/onlar" ayırımı, donup kalmış bir "durum" içerisinde sürdürülüp gitmektedir. Dünyanın değişmiş olması bu "pekişmiş başkalığı" ölçüt alanı dışında ortadan da kaldırsa, ölçüt alanı içerisinde her şey sanki dünyanın, yaşamın dışında, ayrılığı sürdürmektedir.

3.1.2. Ayrılığın sürmesi, haklar konusunda da garip bir durumu ardı sıra sürükler. Bir yan kendinde hak-tanıma, hak-verme yetkesi görür; öbür yan hak-isteme hakkını...

3.1.2.1. "Dışyabancı" ile yapılabilecek bir pazarlığa benzemeyen bir durum... "İçyabancı" karşısında bu hak-tanıma, hak-verme işi, gücün yanı sıra kayırma, kollama, gönül yüceliği, hoşgörü gibi, karşı taraf için küçültücülüğü, yaralayıcılığı gitgide artan bir dizi renge bürünür. Bu "hak kaynağı" kendini yüceltmekle kalmamakta, kayrasını dağıttıklarından gönül borcu, iç yükümü duymalarını beklemektedir. Bunu kendilerine de söylemektedir. Zaten herkese tanınmış hakları, onlar "gerçekte" bu hakları kullanamazlarmış gibi, onlara *da* tanımaktadır. Ya da, onlardan, kendilerini belli edecek, "biz"den ayırt edecek bir kılık benimsemelerini, bir im taşımalarını, belli bir yerde eğleşmelerini ister, bu isteğin çiğnenmemesini yaptırıma bağlar. Bunlar da, nedense, hak-tanıma olarak görülüverir. Kimi zaman, "içyabancı"nın, istemek şöyle dursun, önerilse geri çevireceği birtakım şeyleri yapmak, kendisine hak olarak tanınır. Buna karşılık, toplumsal düzenek içerinde "yararlı" görülen bir özelliği varsa bu "içyabancı"nın, bu özelliğini geliştirmesi "hoşgörü" ile karşılanmakla kalmaz, gönül yüceliği*miz*'in bir kanıtı olarak "dışyabancı"lara gösterilir.

3.1.2.2. Karşı tarafın tepkisi de, yukarıda sayılanlara bağlı kalarak, ya da kalmayarak, büyük bir çeşitlilik gösterebilir. Temel tutum hak istemek ise de, bu istekler, verilenler doğrultusunda bir artırma, verilmeyenleri isteme, istenmesi akla bile gelmeyecek olanları –kimi zaman bir "pazarlık" konusu bile saymaksızın– vazgeçilmez koşul diye ilerisürme biçimlerine girebilir. Haklar değil, yükümler istenebilir. Bölüntü kabul edildiği sürece bu tür istekler ilerisürülebilirken bölüntünün reddi, ölçütün reddi durumlarında *artık* bir şey istenmez. "Herkesin" yaptığı yapılır. Ölçütün bir tarafça reddedilmesi, öbür tarafın bu reddi kabul etmesi anlamına gelmese de o (öbür) tarafın bu konuda yaptırıcı gücünün sona erdiği anlamına gelir.

3.1.2.3. Bu noktada şiddet dönemi başlayabilir. O güne dek çoğunluk, kendinde bir "saldırma hakkı", bir "adaleti yürütme" hakkı görmüş, tek yanlı, hiç değilse hemen hemen tek yanlı, bir şiddet göstermiş olabilir. Çoğunluk, çoğu zaman (genel olarak) bu şiddeti örtük tutmağa dikkat edebilir, öyle tutmağı yeğleyebilir. Tek tek kişilerin kendilerinde gördükleri kişisel bir "saldırma hakkı" ya da kişisel bir "adaleti sağlama (yerine getirme) hakkı" açık şiddete dönüşse de (bu bireysel eylemlere, sırasında, küçük toplulukların giriştiği öbeksel eylemler de katılabilir) çoğunluk, üyelerinden biri ya da birkaçının bu yaptığını, en azından "resmen", kınamağa yatkındır. Meğer ki çoğunluk olarak, bu eylemleri kışkırta, ya da, özendire, yüreklendire... Açık şiddet genelleştiği zaman, çoğunluğun, şu ya da bu biçimde "üstünde" olan güçler, baskısını duyurmağa, yani duruma el atmağa başlar; azınlık da –değişik ölçülerde de olsa– şiddete başvurabilir. Bu noktaya gelindikten sonra "savaşma" başlarsa, bilinegelmiş azınlık/çoğunluk bölüntüsünden söz etmek, artık, anlamsız olacaktır belki de...

Ne var ki bütün bu söylediklerimizi, "azınlık" ile "çoğunluk" sözcüklerinin yerini değiştirerek de okumamız, hiç yadırgamadan okumamız, olanaklıdır.

3.1.2.4. Şiddet, bölüntüyü ortadan kaldırır, bölünmeye yol açarsa, ortaklık kalkmıştır. Er geç, iki ayrı topluluk ortaya çıkar, "öteki"nden ayrılmış olarak her biri kendini yeniler (yeniden kurar/bağımsızlaşır). Yeniden bir araya gelmeleri, tarihsel gelişmelerin bir sonucu olarak, düşünülemeyecek bir şey değildir ama ayrı topluluklar olarak zamanla bir dostluk geliştirmeleri, daha olası gibi görünür.

Şu ya da bu ölçüde savaşma, bölünmeye yol açmadan durabilir, yepyeni bir sözleşmeye varılabilir. Hak-tanıma/hak-isteme örüntüleri, ölçütleri değişir, sayıca azınlık-çoğunluk oranı değişmese de bakıştaki değişme, zamanla yerleşir, kök salar. Güç-baskı düzeneği işlemez olabilir; gün gelir, ölçüt de unutulur gider.

3.2. Şiddet, güç-baskı düzeneğinin işleyişinin biçimlerinden *biri*dir.

Bir başka biçimi de tarihsel-toplumsal çerçeve-nedenlerin "yazgı" kılığına girmesidir.

3.2.1. Çoğunluk/Azınlık durumunun, yani sayının, sayıların, göz önünde bulundurulmadığı bir durum düşünelim. Örneğin, kadın sayısının erkek sayısından "anlam" taşımayacak ölçüde artık ya da eksik olduğu bir toplumda kadının "eşitsizlik" durumunda olması, şu ya da bu ölçüde baskı altında tutulması, "kadınlar'a bir azınlık "imiş gibi" davranılması, *sayı* ile ilişkili bir şey değil. Erkekler de, kadınlar da, buna bir "yazgı" gözüyle bakıyorlardır; erkek doğmuş olmak birtakım üstünlükleri yanı sıra getirmektedir; kadın "yerini bilmek" zorundadır.

"Yerini bilmek" bize bir ipucu verebilir.

3.2.2. Birinin "yerini bilmesi"ni, dolayısıyla sizin "tam"lığınızı olduğu kadar kendi "eksik"liğini bilmesini, kabul etmesini istiyorsanız iki şeyi "kanıtlanmış" saymanız gerekir: Belli bir ölçüt uyarınca (bu ölçütü *siz* yaratıyorsunuz ama bunu, her zaman, her yerde, herkesin bilip kabul ettiği bir şey olarak gösteriyorsunuz) karşınızdakinden üstün olduğunuzu; bu üstünlüğünüzün de, doğal olarak, hakkı (doğruyu, "doğal" olanı, yetkeyi) tekelinize bıraktığını...

Böyle bir durumun sonuçları olarak da, karşınızdakini, isterseniz "yaşatmayabileceğinizi", ama ona "katlanmak", onu "sinenizde tutmak" yücegönüllülüğünü göstereceğinizi, onun da bu "sadaka"ya razı olmaktan başka yolu kalmadığını söyleyebilmeniz, onu, ayrıca, buna inandırmanız gerekir. Kısa erimde, güç kullanabilirsiniz bunu sağlamak üzere. Uzun erimde ise başvuracağınız yol, bir çeşit "eğitim" olacaktır.

Böyle bir erk (güç) ilişkisi, bir yöneten/yönetilen, buyurgan/uyruk ilişkisi, bireylerarası ilişkilerde, kişilikler arasında çeşitli etmenlerin etkileşimiyle ortaya çıkar, belli "rol"lerin benimsenmesiyle olanaklı hale gelir. Burada sayının söz konusu edildiği görülmez.

3.2.3. Böyle bir ilişkiyi topluluklar arasında düşündüğümüzde, sayının anlam taşımadığı gene ortaya çıkabilir. Çünkü "azınlık/çoğunluk" diye nitelenebilecek (yani, sayılar gözönünde tutulacak olursa öyle nitelenebilecek) bir bölüntünün görüldüğü topluluklararası erk (güç) ilişkilerinde erki taşıyanın azınlık olduğunu, pek çok durumda görebiliriz. Buna bakarak erk (güç) ilişkileri kümesi içinde, sayının önem taşıyabileceği, dolayısıyla azınlık ya da çoğunluktan söz edilebileceği durumların bir alt küme oluşturduğu söylenebilir. Bu alt kümeyi de, erki elinde bulunduranın "azınlık" ya da "çoğunluk" olmasına bakarak, iki alt-alt kümenin oluşturduğunu söyleyebilir miyiz? En azından söylenebilecek, bu alt kümenin içinde o iki alt-alt kümenin *yer aldığı*dır.

3.2.4. İnsanlar, günlük yaşayışlarında, hangi alt-alt kümede olduklarını merak etmezler. Belki de şöyle demeli: Bu alt-alt kümelerin birinden ötekine geçmenin kolaylığının farkına varmadıkça, erk (güç) ilişkisinin erki taşıyan ucunda kaldıklarını sandıkça, merak etmezler.

3.2.4.1. Her şeyden önce şunu söylemek yerinde olur: Kişi, bu alt-alt kümelerin birinden ötekine geçerek yaşar. Günlük yaşamında bile bu "kümeden kümeye" geçişi sürdürür durur. Ne var ki, alışılmış günlük düzen içerisinde buna kimse dikkat etmez olur. Çeşitli astlıklar-üstlükler, yaşamın alışılmış kesimleridir. Ta ki düzenden, alışılagelmişlikten çıkıla, kabul edilegelmiş sınırlar aşıla... O zaman sızlanılır/eleştiri karşısında kalınır.

3.2.4.1.1. Günlük yaşamda bu kadar kolay aşılan sınırlara karşılık, siyasal yaşamın, coğrafyanın, en geniş anlamıyla hukukun belirlediği sınırların aşılması belki biraz –ya da, çok– daha güçtür. Ama bu çok daha belli, durdurucu ya da denetim altında tutulan sınırlar da çeşitli biçimlerde aşılır. Sınırın bir yanında çoğunluk üyesi olan kişi, öte yanında kendini bir başka çoğunluğun azınlığı olarak bulabilir. Tersi de olur. Bu "sayısal" çoğunluk/azınlık ilişkisi, kimi yerde gerçek bir çoğunluk/azınlık ilişkisine dönüşebilir. "Yabancı" konumu, kimi durumda, hele aradan bir sürenin geçmesiyle, "azınlık" konumuna dönüşebileceği gibi, "tarih"in, bugünkü sınırlara uymayan "dağıtımı"ndan ötürü çeşitli yerlerde kalmış, bir –ya da birkaç– sınır aşmakla "çoğunluk" durumuna geçebilecek "azınlıklar"ın bu niteliğinin dayandığı ölçütün çağlarla değiştiği de bilinmektedir.

3.2.4.2. İnsanlar "yazgım bu!" dedikleri zaman bile "yazgı"nın fazla acımasız oluşu karşısında sızlanırlar, haksızlığa uğradıklarını düşünürler. Alışılmış sınırlar içerisinde kalındıkça günlük yaşamın ta kendi olan durum, o sınır aşıldığında, birden, farkına varılan, batan bir şey olur. Üzerinde durulan, düşünülen bir şey haline gelir. İşe "düşünme" de karışınca durumun olduğu gibi kalması/kabul edilmesi olanaksızlaşır. Durum, birçok bakımdan, usdışıdır çünkü.

3.2.4.3. Hukuksal açıdan eşitlik içinde olan kişilerin, içerisinde bulundukları belirli bir çerçeveden ötürü (astlık-üstlük ayırımı, gerçi her örgütlenmenin temelinde yatar. Toplumsal yaşam da iç içe girmiş sayısız örgütün içinden geçer. Bu oyunun kuralıdır ama her kural "zorlanabilir" ya da "kötüye" kullanılabilir.) gönüllü olarak kabul ettikleri, bir ölçüde de geçici olan durumları bir yana bırakmak gerekir. Astlar üst, üstler emekli olur. Geçici "yazgı"ları (hiç değilse, görünür bir uzaklıkta değişebileceği umulan, beklenen "yazgı"ları) bir yana bırakalım.

Bunu söylemek de, bizi değişmez, değişmeyecek gibi görünen durumlara geri götürecektir.

3.3. "Yazgı"yı değişik yerlerden görmeğe çalışalım.

Bu "yazgı", zaman içinde, yeni yaşama süresi içinde "başımıza gelen"i, "alnımıza yazılmış"la, "baştan yazılmış"la açıkladığımız yazgıya da benzemiyor, yapageldiklerimizin, edegeldiklerimizin oluşturduğu, günün birinde, ölümümüzle birlikte biricikliği ortaya çıkan, kapanmış, bütünlenmiş yazgıya da benzemiyor.

Doğduğu anda taşımakta olduğu ya da sonraları edinebileceği *kimi* özelliğin (herkes, doğduğu anda, biyolojinin, tarihin, toplumun, iktisadın alanına giren, girebilecek, birtakım özellikler taşır. Herkesin de bildiği bir şeydir bu...), *kimi* insan için, *başkalarınca* kararlaştırılan bir "yazgı"nın çerçevesini, sınırını çizmesinden, bu çerçeveyi, sınırı "hapsedici" kılmasından söz ediyoruz.

İnsanların derisinin renginde, gövdesinin "yapı"sında, belli bir yerde doğarak şu ya da bu dili konuşan, şu ya da bu inanca bağlı bir topluluğun üyesi olmasında, herhangi bir özellik yok. Herkesin düpedüz yazgısının düpedüz bir parçası bu!

Kimi özelliğimiz yaşamımızın sonuna dek hemen hemen hiç değişmeyecek, kimi özelliğimiz birtakım koşulların etkisiyle, az ya da çok, birtakım değişikliklere uğrayacaktır.

Aykırı olan, kimi insanın değişir ya da değişmez özelliklerinin, *başkalarınca*, değişemez bir aykırılığın temelini oluşturduğuna karar verilmesidir. Çünkü bu "kimi insan", aykırıdır, yabancıdır, yani "*bizim gibi*" değildir. "Benim gibi" olunmaması, şaşılacak bir şey değildir, alışılmış bir şeydir hattâ... Ama "bizim gibi değil", ardından birçok şeyi sürükler getirir. "Bizim gibi" diye düşünmek, karşıdakine yüklenen "yazgı"nın dışında kalmaktır, çünkü "biz", bir değeri imlerken "yabancı" o değeri taşımamağa yargılıdır. "Biz"in gücü bir çoğulluğa "aidiyet"indendir. Karşıdaki, tek başına da dursa, bir başka topluluğun adamı olduğu *için* tedirgin edicidir; "eksik"liği, sırasında, ürkütücü bile olur, dolayısıyla düşman sayılması kolaylaşır. "Hem zaten, bana sorarsanız, o da öyle olmaktan memnun değil, o da öyle olmak istemiyor ama..." Yazgı işte! "Yabancı"mız, bu yazgıya nasıl karşı gelebilir? Kimi zaman, kimi yerde, bu yazgıya karşı gelmenin bir yolu vardır. Hem de kolay bir yol: Aykırılığı, ölçüt düzeyinde ortadan kaldırmak. Yani, ölçütün çizdiği sınırın o yanından kalkıp bu yanına geçmek. Herkesin istediği bu olduktan sonra!... Ne var, böyle bir şey yapılsa bile, yapanın ne düşünerek bunu yaptığını anlamak, "çoğunluk" üyesi için hiç de kolay olmayabilir. Başka güçlüklerden değil, bakış açısının iki yanda aynı olamayacağından ötürü...

Bu süreci, sanırım, yeterince irdeledim. Ama okurun dikkatini şu noktaya çekmek isterim: *Bir* yandan söz ettim, *karşıdaki* dedim; lazınlıkl ya da Içoğunlukl sözcüklerini, (tırnak dışında) kullanmadım. Çoğunluk için "normal" kendi yaptığıdır. Dolayısıyla azınlıkta şu ya da biçimde bir sapma görür. Azınlık için "normal", çoğunluğunki değil, kendininkidir. Çoğunluğunkini bir sapma olarak görmese bile (sınırlı durumlar dışında) kendininkini bir sapma olarak görmesi de beklenemez. Olsa olsa, çoğunluk başkadır.

Süreç, azınlık ile çoğunluğun her birinde *aynı*. Bir durumda bir yanın, başka bir durumda karşı yanın "olumsuz" bir tutuma girme işini başlatması, değişik süreçlere yol açmıyor.

Değişik durumlara bakıldığında, daha ilginç şeyler de görebiliyoruz. Kendini çoğunlukta gören bir azınlık, kendinden çok daha kalabalık bir azınlığa, çoğunluk adına, ama çoğunluğun desteğini hiç görmeden (en azından açıkça görmeden), hattâ çoğunluğun (kendini bir parçası olarak gördüğü çoğunluğun) tepkisine yol açarak o azınlığa saldırması...

Dikkati çeken şey, iki yanın da kendilerini (günün birinde) katı tutumlar içinde buldukları...

Neden? Daha doğrusu, bu katı tutumun sürüp gitmesi neden? Bu soruyu irdelemeğe girişmeden önce, gerçek bölüntünün nerede görüldüğü üzerinde biraz daha durmak gerekiyor.

3.3.1. İster azınlık, ister çoğunluk, bir yanın öteki karşısındaki davranışı değişmiyorsa, değişikliğin neye bağlı olduğunu düşünmemiz gerekir. Değişikliği yaratan, baskı uygulayan bir yanla bu baskının uygulanmasını –şu ya da bu ölçüde– kabul eden bir yanın ortaya çıkışı.

Buna karşı söylenebilecek şey ise, *genellikle*, bu baskıyı uygulayanın çoğunluk olduğudur. Bir ölçüde doğru: Çünkü baskı uygulayan azınlıklar ya kendilerini daha az belli eder, göze batmaları –birtakım alışılmışlıklar yüzünden– daha güçtür, ya da, şiddetle kınanırlar. Kınanmaları, durumda bir çarpıklık görüldüğünün, tutumlarının kabul edilmezliği karşısındaki öfkenin geniş ölçüde paylaşıldığının belirtisidir.

O azınlığın *içinde* "biz" diye konuşanlar, dışarıda kendilerini ya çoğunlukla özdeşleştirmeğe kalkarlar ya da "biz"liklerini, en azından, gizlemeğe çalışırlar. "Dalkavuk", "satılmış" nitelemleri, "biz"liği dışarıda da dile getiren, kimi zaman bu "biz"liği gözdağı olarak kullanmak isteyenlere karşı duyulan kızgınlığı dile getirir. Çoğunlukla özdeşleşme çabası ise, bir bakıma, ayrılığı ortadan kaldırma çabası olarak görülebilir: Çoğunluğun, azınlığı "kendinden/kendinden yana" görmesi istenmektedir. Daha da ileri gidildiği görülür: "Bizi sizden ayrıymış gibi göstermek isteyenler haindir," denir. Beklenen, çoğunluğun ayrılığı, bölüntüyü unutmasıdır.

Buna karşılık çoğunluğun baskısında bir çarpıklık görülmesi pek güçtür. Dolayısıyla, kınanması için gerçekten çok göz batan şeyler taşıyor olması, her türlü (kabul edilmiş, edilegelmiş) sınırı aşması gerekir. Çoğunluğun baskısı neredeyse "doğal" görünüyor olmasaydı bu durumun açıklanması güç olurdu. Bu baskı o kadar doğal görünebilir ki çoğunluğun azınlığa yakıştırdığı "yazgı'yı azınlık da "yazgısı" olarak görüp kabul eder. Kabul ettiği, kendini, çoğunluğun gözüyle görmektir. Kendi "biz"liğini unutmasa bile, unutmaması için her türlü neden varolsa bile, kendini çoğunluğun gözüyle görmesi beklenmektedir kendisinden; yani kendini kendi "ayrılığı" içerisinde değil, çoğunluk açısından aykırılığı içerisinde görmesi, bu aykırılığın yarattığı "ikinci sınıf"lığı benimsemesidir beklenen...

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

David Harvey
Postmodernliğin Durumu
Çeviren: Sungur Savran

264 sayfa

Son yıllarda günümüz dünyasını betimlemede kullanılan "postmodern durum" üzerine, postmodern kültür, mimari, sanat ve toplum üzerine pek çok şey yazıldı. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*'nda başlangıç olarak terimin farklı anlamlarını inceliyor ve modernizm sonrası toplumsal yaşantıyı anlamakta bu kavramlaştırmayı kullanmanın ne ölçüde uygun ve yararlı olduğunu tartışıyor.

Ancak *Postmodernliğin Durumu*, çok daha fazlasını vaat ediyor okura. Yazar, Aydınlanma'dan günümüze uzanan dönem boyunca modernizmin toplumsal bir tarihini kuruyor ve modernizmin politik ve toplumsal düşünce ve hareketler içindeki, sanat, edebiyat ve mimarideki ifadelerini inceliyor. En dikkat çekici ve Harvey'ye özgü vurgulama ise, zaman ve mekân algılamalarımızın yine zaman ve mekân boyunca nasıl bir değişim gösterdiği ve bu değişimin değerler ve toplumsal süreçler üzerinde nasıl etkili olduğu... Yazar günümüzde son derece yaygınlaşan "kimlikçi", "kültürcü" açıklamalara mesafe alarak, bunları eleştirerek, 20. yüzyıl sonunun toplumsal ve kültürel değişimini son derece başarılı biçimde maddi süreçlere bağlıyor.

Bu kitap sadece doğrudan sosyal bilimlerle ilgili olanlar için değil, günümüz dünyasındaki değişimleri anlamakta ısrarlı olan, araştırmaktan çekinmeyen genel okur için de son derece ilgi çekici... Son dönemde, düşünce tarihine ve zihniyetlerin toplumsal ve politik değişmeyle ilgisinin kurulmasına yapılmış zengin bir katkı...

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

ULUSAL KİMLİKLER, TÜRKLER, YUNANLILAR VE EDEBİYAT METİNLERİ

Herkül Millas

Ulusal kimlik deyince aklıma Nasrettin Hoca'nın fıkrası gelir. Hani biri Hoca'ya "Uyurken sen sakalını yorganın altında mı tutarsın, üstünde mi tutarsın?" diye sormuş da, Hoca o gece sakalına dikkat etmekten hiç uyuyamamış. Ulusal kimlik de öyle. Mutlu, hiçbir sıkıntısı olmayan insanlara "Sen nesin?" diye bir soru sorarlar, yanıt veremez, sıkıntı başlar. Babası Türk, annesi Alman bir küçük çocuk düşünün, bir gün Anadolu'dan gelen dedesi ona "sen Türk müsün, Alman mı?" diye bir soru soruyor; ve çocuk, annesini mi yoksa babasını mı inkâr edecek diye düşünmeye başlıyor, bir buhrana giriyor.

Ulusal kimlikle ilgili soru, nasıl sorulursa sorulsun bir zorlama içerir. İnsanlardan "bir tek" ulusal kimlik seçmeleri istenir, böyle bir tek kimlik gerekli görülür.[1] Kimi zaman bir "sentez" olan, ama yine "bir tek" olan kimlik söz konusu olur. Örneğin Türkiye'de birçok etnik grubun oluşturacağı "ortak bir Türk kimliği"nden söz edenleri okuyoruz.[2] Bu "teklik" ise ulusal düşünce paradigmasının temelinde hep vardır. Ulusal düşünce, ulusal devlet, ulusal kimlik, vb. hep bir tür "birlik" üstüne kurulur. "Birlik", ulusallığın temel amacı ve ideolojiinin temel kavramıdır.[3]

[1] Geçenlerde Cumhurbaşkanı Demirel'in eğitim değişiklikleriyle ilgili olarak "tek tip insan'dan söz etmesi de bu bağlamda görülebilir. Yine CHP Genel Başkanı Deniz Baykal 6 Ağustos 1997'de, "sekiz yıllık kesintisiz zorunlu eğitimin bir uzlaşma, ulus haline dönüşme projesi" olduğunu söylemiştir (gazeteler). İnsanların nasıl çok yanlı "kimlikler" taşıdıkları ise çok iyi bilinen bir şeydir.

[2] Örneğin Bozkurt Güvenç "Türk Kimliği" adlı çalışmasında böyle bir tez savunmuştur. Bu konuda bkz. H. Millas, "Türk Kimliği ve Tarihin Kaynakları", *Toplumsal Tarih*, 3/1995 (aynı yazı *Türkiye Günlüğü*'nde de iktibas edildi, 5-6/1995).

[3] Ulusçu ideolojinin oluşturduğu ve kabul ettirdiği bir de mitos vardır: Güya ulusçuluk ya da ulus devleti, ulusun geleneksel, eskilere dayanan kültürünü kurtarmakta, yaşatmakta ve ortaya çıkarmaktadır. Bunun tersi doğrudur. Ulusal devlet bir ülkede var olan geleneksel yaşam biçimini değiştirmekte, farklılıkları yok etmekte ve bir "birlik" ve "tek tip insan" yaratmaktadır. Lehçeler, ağızlar, yöresel ve etnik kültürel farklar, dindeki çeşitlilik, vb. merkezi eğitim ve başka yollarla kaybolmakta ve yeni, muhayyel bir ulusal kültür oluşturulmaktadır. Bu yeni kültür "ulusal" diye de kabul ettirilmektedir. Aslında toplum

Ama hemen burada, "ulusal" (yada milli, milliyetçi) sözcüğünün tanımını yapmak gerekir. Ulusallık tarih içinde yeni olan bir anlayıştır. Kimilerine göre ilk ulusal hareketler ve ilk ulusal devletler 18. yüzyıl sonlarında Batı Avrupa'da görülür. Anlaşmazlık, bu ulusçu hareketlerin ilk belirtilerinin ne zaman olduğu yada ulusçu hareketleri başlatan nedenlerin neler olduğu üzerinedir. Kimileri başlangıcı 13. yüzyıla kadar gerilere, hatta biraz daha eskilere de götürmektedirler. Ama bugünkü konumuz için bu farklar ayrıntı sayılır.[4] Önemli olan ulusların tarih içinde hep var olmadıklarıdır.

İkincisi, ulusların ortaya çıkmasıyla belli bir anlayışın, yani ulusçu anlayışın ve inancın da artık bu ulusçu anlayışı benimsemiş halkın içinde yer etmiş olmasıdır: İnsanlar uluslarının tarih içinde hep var olmuş olduklarına inanmaya başlarlar. Bu inanca "ulusal bilinç" denmiştir. Oysa "bilinç" yada "şuur" (İngilizce *consciousness*), "bilginin aydınlık biçimde kavranması" anlamındadır. Yani uluslar, ulusal düşünceye ve bu ideolojiye, bu ulusal inanca, "gerçeği tam olarak kavrama" anlamını vermişlerdir; ulusal bilince ve kimliğe günümüzde bir "inanç", bir "ideoloji", bir yanılgı, "muhayyel bir kavram" gözü ile değil bir gerçeklik gibi bakılmaktadır. Bu inanca göre ulusçuluk ve uluslar "muhayyel bir cemaat" projesi değil, bir icat değil, var olanın keşfidir ("invention" değil "discovery"dir). Halk arasında bu inanç kök salmıştır. Bilim adamlarının büyük bir çoğunluğu ise bir çelişki, hatta şizofrenik gibi görünen bir ikilem içindedirler: Zamanın bilimsel paradigmasının zorlaması altında bir yanda ulus olayının yeni olduğunu kabul eder görünmekte, ama aynı zamanda da, yaygın inancı izleyerek, kendi ulusları tarih içinde çok eskilere uzanıyormuş gibi davranmakta, bu anlayışa göre konuşmakta ve yazmaktadırlar.[5]

Belki ulusçu ideolojinin en temel özelliği (ve ulus tanımını da böylece vermek isterdim) bu biçimde düşünen kimselerin dünyayı, çevrelerini, insan

içinde var olan çeşitli kültürleri yaşatmış olan devlet yapısı çok cemaatli imparatorluklardır. Avrupa Birliği içindeki kimi gelişmeler ise kültür çeşitliliği konusunda, ulusal devletler modeline kıyasla, daha çok-sesli bir yaklaşımı amaçlar gibidir.

[4] Bu konudaki görüşlerim için bkz. H. Millas, "Ulusçuluk ve Yunanistan Örneği", *Yeni Marksizm ve Gelecek*, Ankara, sayı 2, 1994 ve ayrıca *Yunan Ulusunun Doguşu*, İletişim, İstanbul, 1994, s. 17-29.

[5] Türk ve Yunan tarihçiliğine kısaca bir göz attığımızda ikilem kolaylıkla görülebilir. Türkler le ya da Yunanlılar la ilgili tarihler ya Orta Asya'dan ya Antik Yunan'dan başlatılır. İlginçtir, 1925'lerde, Benedict Anderson'dan altmış yıl önce Çağdaş Yunanlılar'ın Antik Yunanlılar la ilişkili olmadıklarını savunan Marksist tarihçi Y. Kordatos bile, Yunanlılar'ın (ya da Yunanistan'ın) tarihini yazarken, Eski Yunan ve Bizans tarihini de yazmıştır, böyle davranma gereğini duymuştur. Yine Marksist ekol içinde görülebilecek ve ulus konusunda çağdaş anlayışları dile getiren tarihçilerin yazdığı beş ciltlik *Türkiye Tarihi* de (yöneten Sina Akşin, Cem Yayınları) Orta Asya'dan başlar ve Anadolu halklarını (Ermeni, Kürt, Rum gibi) "görmez". Farklı bir yaklaşım olarak, kitabı Türkçe'ye de çevrilmiş olan ve Çağdaş Yunanistan tarihini 14. yüzyıldan başlatan N. Svoronos akla gelebilir.

gruplarını, devletleri, cemaatleri, vb. sürekli olarak "ulus" kavramına bağlı olarak düşünmeleridir. "Nesin?" sorusuna günümüzde ulusal sıfatlarla yanıt verilmesi de bundan dolayıdır.[6] İnsanlar etraflarına baktıklarında "uluslar" görmekte, düşünce kalıpları bu ulus kavramına göre biçimlenmiş olduğu için de bu kalıbın dışına çıkıp başka sınıflandırmaları, kişilerin çok yanlılığını görememekte, algılayamamakta, seçememektedirler.

Ulusal kimlik sorunu bir kısır döngü içindedir. Bu kimliğe ve bu inanca bağlı olan kimselerin bu konuya açıklık getirmesi beklenmektedir.

*

Bu söylenenlerin bir doğal sonucu olarak, kimlik konusunda en başta söylenmesi gereken "ulusal kimliğin" bir ulusal proje olduğudur. Aslında bu kimliğin ne olacağına, kuramsal olarak yine bizler karar verebiliriz. Yani kimlik, tarihin derinliklerinden, eskilerden günümüze gelen bir duygu yada "bilinç" değildir. Tersine, kimlik, bugünden başlayıp, geçmişi de bu kimliği haklı çıkaracak bir biçimde yorumlayan bir yaklaşım ve bir yorumdur; bugünden eskilere uzanır. Zaten tarih içinde de gördüğümüz budur. Kimi zaman politik çevreler, kimi zaman tarihçiler eskiyi yeniden yorumlarlar ve yorumu da kararlaştırılan "kimliği" kanıtlayacak biçimde yaparlar.

Ulusal tarih yorumu ile ulusal kimlik iç içedir, hatta herhalde aynı şeydir: "Biz kimiz?" sorusuna hem ulusal tarih, hem ulusal kimlik aynı yanıtı verir. Zaten "Biz ulus olarak kimiz?" sorusu, kendi başına bir ulusçu tarih ve ulusçu kimlik sorusudur.

"Kimlik nedir?", "Kimliğimiz nedir?" sorularının ardında, gerçekte "Siyasal birliğimizi hangi inanca dayandıralım?" sorusu yatar gibidir. "Birlik" yada kimlik düşüncesi kimi zaman "devletimiz" söylemiyle, kimi zaman da "kültürümüz" yada "dinimiz" söylemiyle ele alınır. Özellikle günümüzde Türkiye'de "kimlik" sorunu, siyasal ve ideolojik bir sorun olarak gündemdedir. Bu sorunun bir tarih yorumuyla, geçmişin yorumuyla ne denli ilişkili olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Her kimlik projesinin bir de tarih yorumu vardır.

*

---

[6] Günümüzde herkes cebinde bir ulusal kimlik taşımakta, yazarların, düşünürlerin "ne" olduğu "ulus"larıyla belirtilmekte, spor yapmak isteyen insan bile yarışmalara bu ulusal kimliğiyle katılmaktadır. Dönem ulusçu dönemdir. İnsanlık eskiden klanların, aşiretlerin, dinlerin, kralların, başkanların egemen oldukları bir dönem yaşamıştı; bir ara "sınıf" kavramı tarihi ve kimlikleri saptamak için temel sayılır gibi olmuştu. Ama bugün ulus kavramı egemen, belirleyici ve birleştirici "kimlik" kavramı olmuştur.

Bütün bu söylenenlerden, birilerinin, istedikleri kimliği bir ülke halkına dayatabilecekleri anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü görüşünü (tarihsel yorumunu/ ulusal kimliğini) kabul ettirmeye çalışan kişinin (yurttaşın) karşısında, başka bir anlayışı benimsemiş başka insanlar yada insan grupları (yurttaşlar) vardır. Demokratik bir ortamda bu konuda, en azından kuramsal olarak, herkes eşit şanslara sahiptir. Bu bir siyasal ve kültürel mücadeledir. Konu bir çoğunluk azınlık sorunu da değildir; bir uzlaşma sorunudur. Ulusal kimlik gibi ulusal bütünlük de, bir icat olduğu kadar, asgari müştereklerde anlaşma sorunudur. Bu ise kişilerin isteklerini aşan bir gelişme, tarihsel ve toplumsal bir süreçtir.

Belki en önemlisi, tarihsel yorumun (yada ulusal kimliğin) değişen, yeni toplumsal gereksinmelerle uyum sağlamak için gelişen bir dinamik de sergilediğidir. En sonunda ulusal kimlik sorunu tartışılırken konunun iki eksende ele alınması gereği unutulmamalıdır: 1) Ulusal kimlik bir nesnel gerçeklik değil, (öyle olmayı amaçlayan) birleştirici bir toplumsal inançtır; 2) Ulusal kimlik bir ulusal asgari müşterek temeli üzerinde ve zorla değil uzlaşma ile sağlanır. Hiç olmazsa ulusların ve ulus devletlerinin çoğu bu yoldan geçmişlerdir.

Ulusal kimlik (yada ulusal "bilinç") sahiplerinin, çevreyi ve insan gruplarını "uluslar" kategorileri olarak algıladıkları yukarıda söylenmişti. Bu insanlara, ki günümüzde ülke nüfusunun hemen hemen bütününü kapsamaktadır, "ulusçu" (milliyetçi) da denebilir.[7] Bu insanların düşünce kalıpları, kendilerini algılarlarken, kaçınılmaz olarak "öteki" kavramını da oluştururlar. Ve kendilerini nasıl "bir ulus" olarak görüyorlarsa, karşılarında da sürekli olarak "teklik" içeren uluslar görmektedirler. "Biz" ise, "öteki"ne göre vardır. Yani başka türlü söylendiğinde, bir toplumun "kimliğini" anlamamız için en yararlı yollardan biri "öteki"ni nasıl seçtiğine, nasıl algıladığına, "ötekine" nasıl özellikler yakıştırdığına bakmamızdır. "Öteki"nin imajı, kendimiz için çok önemli bilgiler verecektir.

*

"Biz" ve "öteki" konusunda pek çok şey söylenmiş ve yazılmış olduğundan burada bu tür ayrıntılara girmeden, üzerinde çalışmakta olduğum Türk ve Yunan edebiyatındaki "öteki" konusuna geçmek istiyorum. Bu çalışmada iki ülke romanları içinden, komşu ulusun imajı incelenmiştir. 1870'ten bugüne yayımlanmış 430 kadar Türk roman ve öykü kitabı ve 1835'ten bugüne yayımlanmış olan 60 kadar Yunan romanı incelenmiştir. Çalışma temelde Türk edebiyatı üzerinde yoğunlaşmıştır ve Yunan edebiyatı karşılaştırma için kullanılmıştır. Bu çalışmanın kimlikle ilgili kimi sonuçlarına değinmekle yetineceğim.

---

[7] Burada kullanılan "milliyetçi" sözcüğü pejoratif bir anlam taşımamaktadır. Milliyetçi/milli/ulusçu/yurtsever gibi sözcükler pratikte eş anlamlıdır. Bu sözcüklerin farklı anlamda ve farklı tarihsel kategoriler olarak ele alınmaları anlamsızlıklara neden olabilir. Bazen kimi ulusçu davranışlarının farklılaşmalarını gösterme açısından yararlı olsalar da (yani mülayim ulusçu, aşırı ulusçu, saldırgan ulusçu farklarını ortaya koysa da), bu sözcüklerin birbirinden bütünüyle ve nitelik bakımından farklıymış gibi kullanılıyor olmaları, dünyayı saran ulusçu ideolojiyi anlamamızı zorlaştırmaktadır. "Milli" düşünen bir kimsenin ne zaman "milliyetçi" gibi düşündüğünü saptamak olanaksızdır; bu tür sınıflamalar bütünüyle özneldir ve "milliyetçi" kavramının taşıdığı kimi pejoratif anlamların yadsınması için kullanılır gibidir.

Romanları, yazarı ve okuyucusuyla bir bütün olarak ele aldığımızda, toplumun düşünce, inanç ve duygu dünyası oldukça açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Hatta bu yaklaşım pek kullanılmadığı için böyle bir çalışmanın içinden, gözden kaçmış kimi toplumsal gerçekler de görülebilecektir. Önce Yunan edebiyatındaki Türkler'in imajına, yani Yunanlılar'ın çevrelerini, tarihlerini ve kimliklerini nasıl algıladıklarına değineceğim, sonra da Türk edebiyatındaki Yunan/Rum imajı, yani Türk toplumu içinde egemen kimi anlayışlar konusunda, kısaca ve yazarlarla yapıtlarına değinmeden konuşacağım.

Yunan düşünce dünyası, yani Yunanlı aydınlar, ulusal kimliklerini 1821 Yunan İhtilali'nden hemen önce hararetle tartışmışlar, sonunda da bir "yorum"da anlaşmışlardır. Yeni kurulan devletin merkezi eğitimi de bu kimliği (ve dolayısıyla Türk imajını da) pekiştirmiştir. Yani Yunan romanının yazılmaya başladığı 1835 yıllarında bu uluslaşma süresi hemen hemen tamamlanmıştı; Yunan ulusal "bilinci" denen inanç oldukça belirgindi. Buna göre Yunanistan halkı içinde, genel bir konsensus gibi, kimi ulusal inançlar oldukça yaygındı. Bu inançlar romanlara da yansımıştır.

Buna göre: 1) "Biz" Antik Yunan'dan bugüne süregelen bir ulusuz; 2) Karşımızda bizi yüzyıllarca esaret altında tutmuş olan başka bir ulus, Türkler vardır;[8] 3) "Tarihsel" Türkler ulusal düşmandırlar, "biz"i ezmişlerdir, geri bırakmışlardır, vb. Bu Türkler genellikle soyuttur, simge gibidir ve genellikle de ya saldıran, yakıp yıkan ordudur, kalabalık, biçimsiz kitledir, yada sultan, paşa, kadı, derven ağası, yeniçeri gibi devleti temsil eden yöneticidir; 4) Çağdaş Türkler daha somuttur. Bu kahramanları isimleriyle tanıyoruz. Bunlar da olumsuz, normal yada olumlu kimseler olabilirler. Türkler'i konu edinen he-

---

8. Yunanistan'daki Osmanlı yönetim yıllarına Yunanlılar "Turkokratia", yani Türk yönetimi derler. "Osmanlı" sözü pek kullanılmaz çünkü ulusçu paradigmaya uymaz. Aranan ve algılanan ulus anlayışını dışlayan bir imparatorluk kavramı, Yunan ulusal kimliğini de zedeler. Aynı anlayış bütün ulusçu düşünürlerde görülür. Türkiye'de de, özellikle ulusçuluğu ağır basan kimselerin, Osmanlı dönemini ve Osmanlılar'ı "Türk" olarak algılamaları (ve Bizanslılar'ı "Yunan" olarak algılamaları) aynı nedenden dolayıdır.

9. Bu terimi belli bir tür "olumlu" kahramanı açıklayabilmek için kullanıyorum. Yunanlılar için olumlu sayılan ama Türkler'in hiç hoşlarına gitmeyecek kimi Türkler, yani uyuşuk, tembel, fazla dindar, Yunanlılar'a karşı mücadele etmek istemeyen Türkler'e "safça olumlu" demekteyim. Türk edebiyatında da Türkler'i çok seven, Yunanlılar'dan nefret eden "safça olumlu" birçok Rum görülür.

men hemen bütün romanlarda gerçekten olumlu bir Türk bulmak olanaklıdır. Çok sık biçimde "safça olumlu" Türkler de görülür.[9]

Bu tür bir "öteki" metaforunun toplumsal işlevi nedir? Bu tür bir Türk imajı nasıl bir gereksinmeye yanıttır? Bu konuda, burada ayrıntıya girmeden şu söylenebilir: Yunan ulusunun bugünkü varlığı "dört yüz yıllık bir esaretten sonra Türkler'e karşı kazanılan bir ihtilal"e yorulmaktadır. Ulusun çektikleri, fedakârlıkları bu ulusal mücadele ile haklanmıştır. Bu tür bir ulusal tarih yorumunun geçerliliği "olumsuz bir Türk yönetimi" imajıyla anlam kazanmaktadır. Eğer Türk yönetimi olumsuz sayılmazsa, ulusal fedakârlığın, ulusal ihtilalin, vb. anlamı da kalmayacaktır. Çağdaş Türkler arasında olumlu kimselerin sık sık görülmesi, ama "tarihsel Türk"ün yada soyut Türk'ün hemen her zaman olumsuz, baskıcı, yabanıl, haksız, saldırgan olması herhalde böyle yorumlanabilir.

Yunan ve Türk edebiyatındaki benzerlikleri bir yana bırakarak Türk edebiyatındaki "öteki"yle ilgili, yani Yunan'la ilgili imaja baktığımızda,[10] kısaca söylendiğinde, şunları görüyoruz:

1) Türk romanı Türkiye'de ulusal "bilinç" denen inanç oluşmadan önce yazılmaya başlamıştır. Kimi Osmanlı yazarlarda "biz Türkler" ve "ötekiler", yani Yunan ulusu kavramı kesin olarak görülmez.

2) İlk Türk ulusçu yazarlar ulusal bir misyon da üstlenerek "öteki"nin ne denli kötü olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bundan dolayı kimi çok ünlü Türk yazarlarının romanlarında Yunanlılar ve Rumlar aşırı bir biçimde çok olumsuz gösterilmiştir.[11] Kimi ünlü yazarların yapıtlarında yüzlerce olumsuz Yunan/Rum'a karşılık olumlu bir "öteki" bulmak olanaksız gibidir.[12]

3) Türk edebiyatında güçlü bir dinci akım, yani İslamcı akım görülmektedir. Bu akımın söylemi ulusçu söylemle zaman zaman çatışır gibi olmakta ve son yıllarda da, siyasal bir söylemle, devlet katına daha yakın olan ulusçuluğun temsilcilerine karşı çıkar gibidirler.

---

[10] Her iki edebiyatta genel olarak ortak olan kimi benzerlikler, herkesin tahmin edebileceği gibi şunlardır: Biz haklıyız, onlar haksız; biz üstünüz, güçlüyüz, ahlaklıyız, onlar aşağı, güçsüz, ahlaksız; onlar saldırgandır, biz hoşgörünün ve uygarlığın örneği; onların kadınları bizim erkekleri severler ama bizim kadınlarımız onlara yüz vermez, vb.

[11] Paradoks gibi şu da söylenebilir. Yunan toplumu içinde 19. yüzyılın başından beri "öteki", yani Türk imajı, olumsuzdu; Yunanlı yazarlar bu yönde ulusçuluğu körükleme gereğini duymamışlardır. Ama 20. yüzyılın başında Osmanlı toplumu içinde "öteki" olarak Yunan/Rum imajı yeterince kötü değildi; ulusçuluğa soyunan yazarlar bu yönde ateşli bir çaba göstermişlerdir.

[12] Bu konuda bkz. H. Millas, 1) "Türk Edebiyatında Yunan İmajı - Y. K. Karaosmanoğlu", *Toplum ve Bilim*, Güz 1990-Kış 1991; 2) "Ömer Seyfettin", *Kebikeç*, sayı 3, 1996; 3) "The Image of Greeks in Turkish Literature: Fiction and Memoirs", *Ols ins Feuer*[2] *Oil on Fire*[2] adlı yapıtta, Georg-Eckert-Instituts, Hannover, 1997.

4) İlginç bir başka akım, Anadolu halklarının bütününü bir birlik içinde algılayan ve "Anadolucu" dediğim yazarlardır. Bunların romanlarında "öteki" genellikle "biz"e, yani Türkler'e boyun eğen, "biz"i her nedense aşırı seven "safça olumlu" kimselerdir.

5) Nihayet Yunan edebiyatında öylesine belirgin bir biçimde görülmeyen başka bir yaklaşım, kimi "insancıl" yapıtlardır. Bunların yapıtlarında Yunanlılar "biz"im gibi "insan" lardır; bize çok yakındırlar.

Hemen görülebileceği gibi iki ülke edebiyatı arasında, kimlik ve "öteki" konusunda kimi temel farklar vardır. Bu da toplumda egemen olan kimi inanç ve egemen ideoloji farklarından doğmaktadır. En belirgin fark Yunanistan'da kimlik ve "öteki" konusunda bir asgari müştereğin bulunması, Türk tarafında ise, doğal olarak göreceli bir biçimde, bu konuda henüz bir "birliğin" bulunmamasıdır. Bugün burada "kimlik" konusunun tartışılıyor olması herhalde biraz bununla ilgilidir.

İkinci önemli fark, Türk edebiyatında "öteki"ni kötülemeyi bir misyon gibi algılayan, bunu kanıtlamayı görev gibi algılayan, bu konuda aşırılıklara varan yazarların yanında, Yunan'ı ulus kategorileri dışında, temelde "insan" olarak algılayan yazarların bulunmasıdır. Örneğin Yunanistan'da bir Sait Faik bulmak herhalde pek zordur. Türk toplumu bu kimlik ve "öteki" konusunda çok geniş bir yelpaze sergilemektedir. Herhalde toplum içinde asgari müşterekler konusunda (minimum consensus konusunda) görülen çeşitlilik ve belirsizlik, "öteki"nin imajına da yansımıştır. Türkiye'deki geniş ideolojik yelpazeye karşılık, Yunanistan edebiyatında görünen, bu yelpazenin orta yerinde yalnız dar bir bölümünün sergilendiğidir.

Yukarıda sorulan soruları Türk tarafına da yöneltelim: Böyle bir imaj yada imajlar hangi toplumsal gereksinmeye yanıt vermektedir? Yine ayrıntılara girmeden "olumsuz" Yunan imajının yada "safça olumlu" diyebileceğimiz imajın, bir ulusal ve siyasal meşruiyet (*legitimacy*) projesi içinde anlam kazanabileceği söylenebilir. Dikkatli bir okuma, Türk edebiyatında dile getirilenlerin, temelde Yunan edebiyatında oluşturulan kimi tezlere yanıt gibi oluşturulduklarını ortaya çıkarabilir.[13] Yunan tarafında dile getirilenler Türk edebiyatında çürütülür gibidir. Olumsuz Yunan'ı dile getiren metinlerde şunları okuyoruz:

1) Çağdaş Yunanlılar Eski Yunan'ın torunları değildir (dolayısıyla Anadolu'daki Antik Yunan topraklarında hak iddia edemezler);

2) Yunanlılar, bütün tarih boyunca, güç, yönetim, adalet, ahlak konusunda Türk'e göre aşağıdır (dolayısıyla halklar üzerinde yönetim hakları olamaz);

---

[13] Yunan ulusçu hareketi nasıl "Batı"daki gelişmelerden etkilenerek gelişmişse, Türk ulusçu hareketi de, Yunan ulusçu hareketinin ve Batı'nın etkisinde kalmıştır. Bu konu burada ele alınamayacak kadar geniş bir konudur.

3) Böyle bir "öteki"nin karşısında Türkler, yönetim ve egemenlik konularında hak sahibi olmakta, meşruiyet kazanmaktadırlar;

4) Aşırı ulusçular bu görüşleri açık bir biçimde dile getirirken, "Anadolucu" diyebileceğimiz aydınlar kesimi, aynı amaca, farklı bir söylemle yönelmektedir: "Biz" "ötekileri" askeri bir zaferle egemenliğimiz altına almadık, "ötekiler" kendi istekleriyle bizi kabul etmişlerdir. Çünkü adil bir düzen kurduk ("kerim devlet" teorisi buna örnektir), "size" saygı gösterdik, vb. "Yüzyıllarca bir arada kardeşçe yaşadık" söylemi bu anlayışın temel cümlesidir.

Özellikle sol yada liberal eğilimli Türk aydınları arasında daha sık görülen "olumlu", "kardeş", "insan", vb. Yunan'dan söz eden yapıtlar ise farklı bir anlayışı, ideolojiyi ve kültürü izler gibidirler. Bir kesimi herhalde Osmanlı'ya özgü yada uluslarüstü, belki ulus öncesi bir anlayışı dile getirmektedirler. Bir kesim yazarın ise Anadolu halkı içinde yaygın olan Tasavvuf anlayışından etkilendikleri de düşünülebilir.

*

Ulusal kimlik konusu, kuşkusuz "öteki" ile ilişkilidir. Ancak dikkat edilmesi gereken şey, birçok kavramın bir neden-sonuç ilişkisi içinde olmaktan çok, bir bütününün parçaları olmalarıdır. Ulusal kimlik, ulusal ideoloji, ulusal devlet ve gereksinmeleri, "öteki" kavramı ve algısı bir yerde aynı toplumsal olayın farklı görünümleridir.

Türk ve Yunan toplumları ve "öteki" konusunda ise şu söylenebilir: Bağnaz ulusçular iki toplum arasında bir "uçurum", bir büyük fark, bir uyuşmazlık görürler; kimi "iyi niyetli" yada "insancıl" kimseler ise Yunanlılar ile Türkler arasında, "tarihsel" ("bir arada yaşadık") yada "ırksal" ("hepimiz Anadolulu'yuz") nedenlerden doğan benzerlikler görmektedirler. Her iki yaklaşımın ortak yanı, böyle bir anlayışla, öteki toplumun hiçbir biçimde anlaşılamayacağıdır. Bütün toplumlar arasında doğal olarak benzerlikler ve farklar vardır. Ama "öteki"ni "tanıma" ve "öğrenme" benzerlikleri vurgulayarak değil, farkları ortaya çıkararak olur; karşılıklı olarak "öteki"ni tanıma farkları kabul ederek sağlanır. Sorunlar da benzerliklerden değil, farklardan kaynaklanmaktadır.

Kaldı ki, çağdaş ulusların temel inancında yada ulusal kimliklerinin temelinde, "öteki"nden farklı olma inancı ve gereği de yatar. Benzerliklerin sürekli ve ısrarlı bir biçimde vurgulanması halklar içinde ulusal kimliklerle ilgili rahatsızlıklar da doğurur.

—

MİLLİ KİMLİĞİN KURULUŞ DÖNEMİNDE RESMİ METİNLERDE "YUNAN DÜŞMANLIĞI" NEDEN EKSİKTİ, NEREYE GİTMİŞTİ?

Tanıl Bora

1

Türkiye Cumhuriyeti'nin, "Yeni Türkiye"nin ilk iki onyılında, yani milli kimliğin inşa edildiği devirde, bu yeni kimliği vaz'eden resmi söylemde akut bir Yunan düşmanlığı gözlemleyemeyiz. Yunanlılar, İstiklâl Harbi'nden bahsedildiğinde de, örneğin *Nutuk*'ta da, hususi bir düşmanlıkla ve bugün daha aşinâ olduğumuz bir garez ve hınçla değil, genel "düşmanlar" kategorisi içinde anılırlar. Ölüm kalım mücadelesi olarak resmedilen İstiklâl Harbi'nde karşı cepheyi Yunanlılar'ın teşkil ettiği düşünüldüğünde, belki de yadırganabilecek bir `kayıtsızlıkla' karşı karşıyayızdır. Hele ki, bir milli kimliğin inşasında Öteki ve düşman imgelerinin asli önemi düşünüldüğünde...

Bugün bize acaip gelecek bu eksiklik hakkında romantik açıklamalar mevcuttur: Atatürk ile Venizelos arasındaki mükemmel münasebetler, Türkiye'nin akılcı barış politikası, genç Türkiye Cumhuriyeti'nin bütün eski defterleri kapatarak garezsizce ileriye bakan idealizmi... Bu açıklamalara itibar edilemeyeceğini düşünüyorum.

Bu "eksikliğin" öncelikli bir nedeni, Yeni Türkiye'nin esas Öteki imgesinin, mazi oluşudur (Bora 1996). En azından "Kuruluş"un hararetli devresinde (1920'lerin sonlarından 1930'ların ortalarına kadar), "Eski Türkiye"nin hafızalarda ve bilinçlerde altedilmesiyle çılgınca uğraşılmış, başka herşey bu kampanyanın altında kalmıştır. Ülkeyi işgale yeltenen Yunanlılar, bu kampanyayı yürütenlerin nazarında eskinin şer güçleri yanında tali bir düşman, bir alettir yalnızca. Örneğin Mustafa Kemal'in nezaretinde Afetinan'ın kaleme aldığı *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* de (1930: 59), Yunanlılardan çok, onları "ileri harekete teşvik eden" Padişah zemmedilir. Recep Peker, 1934-35'teki *İnkılâp Dersleri*'nde, Türk Ulusu'nun "bir yandan sarayla, bütün gerilik unsurlarıyla ve hakikati anlamadan onlara uyan cahillerle boğuşmuş, diğer yandan da yâd askerler, yaban ordularla savaştığını" anlatır (Peker 1984: 21). Yunanlılar, "yâd askerler, yaban ordular"dan birileridir işte – o kadar. Kimse kim, geçmiş gitmiştir. Esas musibet, saray, gerilik unsurları, cahillerdir – bereket versin, onlar da geçmiş gitmiştir. Aşağı yukarı böyle bir hissiyatı varsayabiliriz.

İstiklâl Harbi'ndeki "düşmanımız"a gösterilen kayıtsızlığın, maziyle boğuşma önceliğiyle doğrudan ilintili bir başka sebebi, Yeni Türkiye'nin heyecanla Batılılaşma cehdi içinde olmasıdır. Esas bu, başka herşeyi gölgeleyen ve başka hiçbir şeyle gölgelenmek istemeyen bir cehddir. Üstelik Yunanistan da Batı'nın bir cüzüdür. Nitekim Batı'yı, Batılılığı sahiplenmenin bir cüzü olarak "Yunan"ı da sahiplenmiştir Türk İnkılâbı – buna 3 numaralı başlık altında geleceğiz.

2

"Ters" bir açıdan örnek vereceğim: Batılılaşma'yı gerçi kâfi derecede kararlılıkla benimseyen, ama belki de bu kararlılığın eseri olarak, teslimiyetçi olduğu oranda yüzeysel ve başarısız bulduğu resmi Batılılaşma politikasıyla uyuşmayan Yahya Kemal'den. "Düz" ve fevri Batıcılar'dan olmaması oranında, Onun Batı/Batı'yla ilişkimiz bağlamında Yunanlılara dair söyledikleri, bilhassa ilginçtir.

Yahya Kemal, Milli Mücadele'nin son döneminde yazdığı gazete yazılarında Yunanlılar'dan çokça bahsetmiştir. Üzerinde durduğu hususlar arasında iki tanesi, konumuz açısından ilginç. Birincisi: İki taraftan birinin zaferiyle halledilemeyecek (Trakya meselesi gibi) meselelerin varlığına dikkat çekerek, Türk-Yunan çatışmasının bir Türk-Yunan davası değil, "doğrudan doğruya büyük devletlerin alâkadar olduğu bir dava" olduğu görüşüdür (1993: 219). Buradaki reel politik tespite göre, Türkiye'nin Yunanistan'la savaşı bir "vekâlet savaşı"dır, esas hesaplaşma Batı'yla yapılmalıdır. O hesaplaşma bir uyuşma şeklinde tecelli ettiğinde –en azından öyle düşünüldüğünde–, Yunanistan'la ihtilâf da tabiatıyla bitecektir.

İkinci nokta daha ilginçtir: Yahya Kemal, Yunanistan'ın Anadolu'daki fütuhatını Şark sulhünün bekçisi olma namzetliğine dayandırdığını yazar – oysa ona göre, bu misyona Yunanlılar'ın değil Türkler'in, Türkiye'nin uygun olduğu kanıtlanmıştır. Türkiye, "siyasi Avrupa" teşekkül edeli beri bu vazifeyi deruhte edegelmiştir. "Fazla olarak Türkler, Yunanlılar gibi 'xenophobe', ecnebi düşmanı, ecnebiye kendi toprağında tahammül etmeyen bir millet değillerdir." (1993: 211-2) Bu satırlarda Yahya Kemal, o meşhur azâmeti ve "Osmanlılığıyla", onyıllar sonra ABD-Avrupa-NATO mahfillerinde "Batı'nın çıkarları" bezirgânlığıyla Yunanistan karşıtı lobicilik yapacak olan milliyetçi-muhafazakâr siyaset erbâbının hal ve tavrını öncelemektedir sanki.

Yahya Kemal'in yazılarındaki bu iki nokta, Türk milli bilincinin, özellikle milliyetçi-muhafazakâr kısmıyla, "Yunan" a bakışta hassas bir dengede durduğuna ve "riyakârlığa" yatkınlığına ilişkin ipuçları sunuyor. Esas dava Batı'yladır – Yunanistan'la olan dava/davalar, o ana davaya vekâleten önem taşır. Batı'yla davamız halledilmemiş göründüğünde veya çıkmaza girdiğinde, Batı tamamen ve açıkça karşıya alınmaz veya alınamayabilir; o zaman tepki ve öfke, sırf İstiklâl Harbi'nde değil daima ve her vesileyle Batı adına vekâleten savaştığı düşünülen Yunanlılar'a yansıtılır. "Yunan", Batı'da kendimize yer bulma ve Batı'ya kendimizi beğendirme cehdimizde de bir büyük rakip ve haset nesnesidir. Bir ara sonuç: "Asli" bir düşmanlık değil, bir tür ikame düşmanlık, yedekte bekleyen düşmanlıktır, Yunan düşmanlığı. Buradan bir başka ara sonuç daha çıkmaz mı: "Yunan", Batı'nın maşasıdır, âletidir, kendi başına bir kuvvet ve şahsiyet bile değildir aslında. O halde "ikame-düşmanlık" olması yanıltmamalı: Asli hedefe duyulan garezden daha fazlasına "lâyık" görülebilecek demektir.

3

Yahya Kemal'in gençliğinde bir Nev-Yunanilik dönemi olmuştu: Avrupa uygarlığını kâmilen içselleştirebilmek için, onun köküne gitme, Yunan (veya Akdeniz) uygarlığını kavrayıp temellük etme arzusu; yeniyi, yeni hayatımızı, yeni Türklüğü, tıpkı Rönesans'ta yapıldığı gibi Yunan uygarlığını kendi kimliğinde yeniden canlandırarak kurma ülküsü. Türk İnkılâbı'nın da Nev-Yunani bir tarafı olduğu söylenebilir. Çağdaş Yunanlılar'dan başka bir gerçekliği olan Eski Yunan uygarlığından kâm alma, hatta onu sahiplenme arayışı, Türk Tarih Tezi'nin içinde gezen tilkilerden birisidir.

Örneklerimi, "uç" ama en azından söz konusu dönem boyunca asla marjinal olmayan bir figürden vereceğim: Türk Tarih Tezi'nin yapıcılarından ve döneminde Kemalizm'in ideologu olmaya aday yazarlardan biri olan Saffet Engin.

Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*'nde, Eski Yunan (ve Roma) uygarlıklarının, Anadolu'daki eski Türk uygarlığının Akdeniz havzasına yaptığı tesirle meydana geldiğini yazar (1938: 1-40). Nitekim Rönesans da, "eski Eti Türklerinden intikal ederek M.Ö. 400 yıllarında bütün şaşaasıyla yaşanan Atina demokrasisi ruhu(nun) yeniden canlan(ması), Avrupa'ya yeni hayat ve gençlik aşılamaya başla(ması)"ndan "ibarettir" (1938: 2-154). "Meşhur Yunan mitolojisinin, eski Türk mitolojisinin Garbe intikalinden ibaret olduğu Sümer ve Eti yazılarının okunmasiyle anlaşılmıştır". (1938: 1-153) Saffet Engin, Eski Türk uygarlığını, Eski Yunan uygarlığının esin kaynağı ve uzak kökü olarak düşünmekle kalmaz; Eski Yunan uygarlığının bizatihi "Türk" olduğunu demeye getirir! "Klasik Türk-Grek Medeniyeti"nden bahseder mesela (1938: 2-95); "Türk-Grek antropomorfizmi" der (1938: 1-286), "Klasik Türk-Grek Sosyetesi" der (1938: 2-155). "Türk-Grek" terkibinin de dahası vardır: bazen "Grek Türkleri"nden söz ederek Grekler'i Türklüğün bir şubesi olarak düşünür – "Grek Türklerinin Dioniysos ahlâkiyatı dediği yaşayış tarzı", vs. (1938: 2-155). Eski Yunan uygarlığının yaratıcılarının ırken Türk olduğuna dair "tespitler" de buluruz Saffet Engin'de. Mesela Promete, "ateşi ilk defa keşfeden ve kullanan Türk dehasının sembolu"dür (1938: 1-51). (Saffet Engin, adını "Arın"a çevirdiği ve sahiden marjinalleştiği sonraki yıllarda, Promete'yi "Kızıl Elma" ülküsünün simgesi yapacaktır. Bkz. Engin 1969.) "Fisagor'un Türk ırkına mensup olduğu anlaşılmaktadır" (1938: 1-55). Homeros'un da "Aka Türklerinden olduğu ve adının Türkçe 'ummak'dan 'umar' olduğu" "anlaşılmıştır" (1938: 2-156).

Saffet Engin'in "Türk-Grek sosyetesi"nde, bugün Dimitri Kitsikis'in – örtülü (şu aralar sanırım örtülü de olmayan!) bir Yunan milliyetçiliğiyle– ileri sürdüğü türden bir Türk-Yunan ortak devleti hayalinin veya kimi Yunanistanlı ve Türkiyeli aydınların sahici bir romantizmle arzuladığı türden bir Türk-Yunan kardeşliğinin veya yakınlaşmasının izlerini bulabilir miyiz? Hayır, çünkü açıkça Türk-merkezli, hatta Grekler'i "Grek Türkleri" olarak tanımlamaya gidebilen bir spekülasyon karşısındayız. Evrensel uygarlığı can-ı gönülden benimseyen, fakat onu tez elden Türklüğe özgüleyen bir acaip evrensel uygarlıkçılık oyunu, veya "etnosantrik medeniyetçilik", Türk milli kimliğinin kuruluş dönemindeki karakteristiklerindendir (Bora 1996: 174-5). (Orhan Koçak (1997: 92-3) bu acayip şeyi "safdil uygarlıkçılık" ve bir "çocuksuluk" olarak adlandırıyor.) Eski Yunan uygarlığı örneğinde vardığı noktalar itibarıyla belki solipsizm (tekbencilik) demeyi de düşünebiliriz bu "milli felsefe"ye.

Bir parantez: Halikarnas Balıkçısı'nın Anadoluculuğunda da, bu milli-evrenselciliğin, daha makulleşmiş ve naifliğin sevimli hudutlarına çekilmiş bir esintisinin görülebileceğini söylemeye cüretim var.

4

Şimdiye kadar, milli bilincin kurulması döneminde "Yunan"la ilgili görünürde düşmanca (en azından garez ve hınç yüklü) olmayan imgelere, tasavvurlara değindim. Bunu yaparken, esasen resmi siyasetin müfredatına ve siyasal metinlere dayandım. Beri yandan, Herkül Millas'ın "Yunanlılar, Türkiyeliler, Ulusal Kimlik" panelinde anlattığı gibi, Yunan düşmanlığının "sağ salim" süregittiği bir başka düzlem var söz konusu dönemde de: edebiyat. Millas, Halide Edip, Yakup Kadri gibi yazarların, siyasal metinlerinde gösterdikleri hoşgörüyü edebi metinlerinde esirgediklerine ve basbayağı Yunan düşmanlığı yapabildiklerine dikkat çekti. Bir şizofreniden söz etti. Gerçekten, Türk milliyetçiliği, bu konuda da şizofreniktir – bizzat kendi resmi görüşü ile "özel" görüşleri arasında çatlaklar vardır! Yoksa, her milliyetçiliğin resmi-diplomatik söylemi ile azami veya "gizli" programı arasındaki açıdan mı bahsetmek lâzım? Belki bu da var, ama şizofreni her halükârda vârit.

Bu çatlakları görmek için illâ edebi metinlere gitmek de gerekmiyor. Yunanistan/Yunanlılar konusunda, üzerinden pek az geçmiş olan savaşa rağmen gayet ferah gönüllü görünen Türk milliyetçiliğinin siyasal metinlerinin, *Türkiye'deki* Yunanlılar'a (bunlara "Rum" denmiştir) ilişkin kuvvetli ksenofobisi gayet barizdir.

Bu noktadaki örneğimi Hamdullah Suphi'den alacağım. Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi, resmi milliyetçiliğin etnisist (veya *völkisch*[1]) kanadının bir sözcüsüdür ve dini kimliği etnisist çerçevesine eklemlemeye özel itina göstermesiyle milliyetçi-muhafazakâr "duyuş"un da öncülerindendir. Hamdullah Suphi, 1924'te, (Rıza Nur'la beraber), "Akdeniz adalarının karşı sahillerine, Anadolu kıyılarına, Rumca konuşan kütlelerin getirtilip oturtulmasını büyük hata" saydığını söyler: "Yarın obirgün, vaz'iyette daha sükun hâsıl olduktan sonra, adalarla sahiller arasında temas başlar, Rumca konuşanlar ile Rum adaları arasındaki kütleler hali temasa gelirse, bu yabancı lisanı boğmanın imkânı kalmaz." (1929: 106) 1923'te söylemiş olduğu gibi, Türkler, "uğradıkları, yerleştikleri" memleketlerde dilleriyle kök salmışlardır ve "milliyetimiz her şeyden fazla dilimizin içindedir" (H. Suphi 1929: 183-7). Nitekim Hamdullah Suphi, 1923'teki aynı konuşmasında, Anadolu Rumları'nın Türkçe konuşmasına dayanarak, ırken Türk menşeine sahip olduklarını söylüyordu. Fakat aradan geçen bir yılda, dil değil din esasına dayanan bir milli tefrike gidilmiş, Türkçe konuşan Hıristiyan Anadolu Rumları ile Rumca konuşan Trakyalı, Giritli vd. Müslüman Türkler mübadele edilmiştir; şimdi, açıkça dini kimliğe göre oluşturulan bu milli nüfusun şahsiyetini bozdurmamak için dil hassasiyeti lâzımdır. Milli kimliğin "dizaynında" resmen yer tutmayan din faktörünün Rumlar örneğinde edindiği belirleyici konum, bir şizofrenik belirti olarak çok önemli ama esas konumuzla o kadar alâkalı değil. Daha alâkalı olan nokta, as-

---

1. *Völkisch* milliyetçilik terimi, Alman milliyetçiliği geleneğince, halkçı bir etnisizmi ifade eder. Bkz. Bora 1996: 172.

2. Oysa 1918'de, o zaman Osmanlı vatanseverlığı çızgısinde duran Fuad Köprülü, Türkiye'deki Rumların "Yunanistan'a büyük bir bağlılık beslemelerini gayet tabii gördüğü(nü)", "bu vatandaşlardan pek hararetli olanlar(ın) Yunan tabiyetine geçebil(eceğini)" fakat "her yerde ekalliyet teşkil eden sair Rumların", "kendilerine hukiki müsavat, milli inkişaflarının serbestliğini temin edecek, ekalliyetlerin hukukuna riayetkar kuvvetli ve adil bir devlete merbut olmamalarına ihtimal verileme(yeceğini)" yazmıştı. (Köprülü 1972: 37)

lında Türk oldukları varsayılan, Türk olarak ithal edilmiş Müslüman Rumlar' ın, karşısında önlem alınacak tehlikeli yabancılar olarak kaydedilmesidir.[2]

Kültürel açıdan Türk-Rum melezi olan bu topluluklarla ilgili kaygılardan öte, "öz" Rum topluluklarına dönük *milli iktisatçı* bir tür husumet beslendiğini söylemeliyiz. Ziya Gökalp'in *Yeni Türkiye*'de yazdığı yazıların büyük bir kısmı, *Milli İktisatçı* yazılardır. Milli İktisatçılığın 1920'lerde genellikle örtülü, imalı, "isim vermeyen" bir söylem olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Tek Parti Rejimi'nin kurumlaşmasından sonra, elbette Nazi "tecrübesinin" de etkisiyle, "azlıklar" ve "azlık meselesi" üzerine heyecanla ve hınçla gidilen bir mesele haline gelir. Gerek Milli İktisatçılık, gerekse "vatandaş Türkçe konuş" çuluk, gayrımüslim azınlık topluluklarını açıkça hedef almaya başlar. Örtülü husumet ve endişe, artık kendini açık ırkçılık olarak dışavurur (Bora 1995a: 35-36). Bu tırmanışın Varlık Vergisi'yle doruklaştığını biliyoruz. Bu sürecin genel olarak bütün gayrımüslim azınlıkları hedef aldığını yineleyelim. Bilhassa Rumlar'a yönelen bir düşmanlığın, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra, Türkiye-Yunanistan ilişkilerinin istikrarlı bir gerginlik ilişkisi haline gelmesiyle başladığını söyleyebiliriz. Bu gerginliğin püf noktası da Kıbrıs'tır. (Türk milliyetçiliğinin Kıbrıs'a bakışına dair bkz. Bora 1995b.) Kıbrıs bunalımıyla beraber, Türkiye'deki Rumlar'a dönük baskılar artmış, giderek resmi ve fiili bir sürgün politikasına dönüşmüş (Demir/Akar 1994); "Rum/Yunan", Türk milliyetçiliğinin ayrıcalıklı bir düşman imgesi haline gelmiştir.

5

Bir düzey daha atlayalım – "aşağıya", "derinlere" doğru. Resmi ve siyasal metinlerde önceleri (1930'lara, aslında ta 50'lere kadar) görül(e)meyen bir düşmanlıktan söz ettik. Bir de, "milli psişe"nin, galiba hiçbir metne, Millas'ın baktığı edebi metinlere de tam yansımayan (yansıyamayacak) birikimleri var. Müslüman nüfusun kollektif bilinçdışında birikmiş, Yunan düşmanlığını beslemeye amâde bir hayli malzeme: yerel çatışmaların, ölenlerin, yaralananların, yaşanan acıların hatırası. Ki bu çatışmalar her zaman Milli Mücadele'nin sonradan resmen tescillenmiş mefhumlarıyla ve mevhumlarıyla değil, birçok yerde dini saiklerle yürütülmüştü ve "ona göre", o şiddette bir hınç biriktirmişti. Sonra, başka türden bir "birikim": Savaş sonrası göçen ve göçertilen Rumlar'ın mallarına elkoyan eşrafın bu "ilk birikim"le ilgili ("tatlı") hatırası... Buna, yurtları olan topraklardan (Yunanistan'dan) göçe zorlanarak, Anadolu'yu soyut bir "anavatan" olarak benimsemeye mecbur olan mübadillerin "içlerine attıkları" duygusal birikimi ekleyelim.

İstiklâl Harbi, hele "Bir İmparatorluğun Çöküşü'nü getiren olaylar zincirinin son halkası olarak düşünüldüğünde, ağır bir travmaydı. Yunanlılar'la savaş, özellikle İzmir'in işgali gibi sarsıcı momentleriyle, bu genel travmanın bir parçası ve dramatik doruğu olarak düşünülmeli. Başedilemeyecek bir travmanın koşullayacağı doğal psişik eğilimin onu bastırma, suskunlukla geçiştirme, unutma veya "hatırlamazlıktan gelme" yönünde olacağını, amatör ve en ilkel psikanaliz bilgisiyle bile söyleyebiliriz. Üstelik, "ılımlı ve medeni" Batılı milliyetçiliğin pirlerinden Ernest Renan, "bir milletin kuruluşunda 'unutma'nın vazgeçilmez bir rol oynadığını" ikrar etmemiş miydi? (Anderson 1993: 20). Yunanistan'la/Yunanlılar'la ilgili garez ve hınç potansiyelinin "bir yerlere saklanmasını", ilk evvelâ, bu genel nedenlerle açıklayabiliriz.

Yunanlılar'la savaşı hatırlamaya, bilince çıkarmaya; hatta derinlemesine tetkik etmekle, işlemekle (*durcharbeiten*) kalmayıp milli kimliği/benliği ikmal etmek, yenilemek üzere tamir etmeye (*aufarbeiten*) (Habermas 1995: 21) dönük bir teşebbüsün izine hiç rastlayamıyor muyuz? Soluk da olsa bir teşebbüsün, Halide Edip'te bulunabileceğini düşünüyorum. *Türkün Ateşle İmtihanı*'nda (Halide Edip 1987: 27), savaşın "haklı" olana da yüklediği kaçınılmaz günahları üstlenmeye dönük bir cesaretin, hatta bu günahlarla hesaplaşmamaklığımıza dönük bir hayıflanmanın izleri bulunabilir. Bir dipnotta şöyle yazar Halide Edip: "*Türkün Ateşle İmtihanı*'nı bundan yirmi küsur yıl önce (1928 - T.B.) İngiltere'de yazarken fecaatlerin ("Yunan mezalimi" kastediliyor - T.B.) muhtelif parçaları üzerinde daha fazla durmuştum. Türkçesinde *gerek bizim, gerek onların tarafından yapılan bu gibi olayları* (abç.) kısa kesmeyi doğru buluyorum. Çünkü, Yakın Doğu'da barış ve selâmetin Türk ve Yunan dostluğuna bağlı olduğuna inanıyorum. Nitekim Mustafa Kemal Paşa da buna kanaat getirmişti." Milli Unutma Politikası'nın bilinçli, yani bilince çıkarılmış bir ikrarı; onun yanısıra fecaatlerin karşılıklılığına dair bir ikrar vardır burada. Daha ilerde Halide Edip, keşke İstiklâl Harbi'nde "bize teslim olanları vurmayacağımızı ilan (ederek)", "yerli Hıristiyanları (Rumlar'ı)" yanımıza çekebilseydik diye hayıflanır (s. 191). Zira ona göre "yerli Hıristiyan köyleri de çok kötü durumdaydılar" ve "iyi muameleyle" "bizim tarafa çekilmeleri" pekâlâ mümkündü. Nihayet, İzmir'in kurtarılmasından sonra bir genç yüzbaşının kendisine şunları söylediğini aktarması anlamlıdır: "Ben senin Sultanahmet söylevinden sonra orduya girdim. Orada hükümetler düşmanımız, milletler dostumuz, demiştin. Rumları savundurmak için git Paşa'ya söyle!" Halide Edip, bu subayı, asil bir kahramanlık sembolü olarak anar: "İşte, bu adam, Yunanlıların Türk kadınlarına yaptıkları bazı çok acıklı davranışları bilmekle birlikte, daima Rumları savunmuştu. Bu adsız yüzbaşı, Türk milletinin kurtarıcıları arasında benim için başta gelir." (s. 249-50) "Bu adsız yüzbaşı"yı yüceltmek, "Kurtuluş"u salt bir cengâverlik hikâyesi olarak tasarlamayıp, bu hikâyenin "insanlık nâmına" bir özeleştirisini yaparak "arınma" isteğinin ve bu yönde hissedilen bir eksikliğin de dışavurumu sayılabilir. Halide Edip, kendisinin "öç ve işkenceye karşı isyan etmesine" kimi paşaların verdiği imâlı tepkilerden söz eder (s. 228) - belli ki, "halaskârlar" içinde, söz konusu eksikliği hisseden pek fazla kişi yoktur. Zaten Halide Edip'in Milli Kurtuluş destanımızda yeri çoğu kez tartışmalı, marjinal bir figür olduğunu biliyoruz. Onun burada aktardığım örtülü yakınmaları, câri Halide Edip "okumalarının" kendi içinde bile marjinal kalır.

Hesaplaşılmayan "günahlar", "insanlık suçları", yüzleşilmeyen travma, olan bitenler üzerine bir "matem çalışmasının" eksikliği, örgütlü ve "coşkulu" milli unutuş... 1950'lerden itibaren tırmanan ve yerleşikleşen Yunan düşmanlığının besinini, esas buralarda aramalıyız. [3]

KAYNAKLAR

Akçam, Taner (1997): "Wie geht man mit der Geschichte um?", yayımlanmamış çalışma.

Anderson, Benedict (1993): *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis, İstanbul.

Bora, Tanıl (1995a): "Türkiye'de milliyetçilik ve azınlıklar", *Birikim* 71/72 (Mart-Nisan 1995), s. 34-49.

(1995b): "Türk milliyetçiliği ve Kıbrıs", *Birikim* 77 (Eylül 1995), s. 18-26.

(1996): "İnşa döneminde Türk milli kimliği", *Toplum ve Bilim* 71 (Kış 1996), s. 168-194.

Demir, Hülya; Akar, Rıdvan (1994): *İstanbul'un Son Sürgünleri*, İletişim, İstanbul.

Engin, Saffet (1938): *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, 2 cilt, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul.

(1969): *Atatürkçülük Savaşımızda Promete*, Gün Matbaası, İstanbul (Engin "Atatürkkent" diyor).

Habermas, Jürgen (1995): "Was bedeutet 'Aufarbeitung der Vergangenheit' heute?", *Die Normalitaet einer Berliner Republik* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Halide Edip (1987): *Türkün Ateşle İmtihanı*, Atlas, İstanbul.

Hamdullah Suphi (1929): *Dağ Yolu*, Yeni Matbaa, İstanbul.

Koçak, Orhan (1997): "Türkçe'de Eleştiri, Bir Tarihselleştirme Denemesi" (Semih Sökmen le söyleşi), *Defter* 31 (Sonbahar 1997), s.88-108.

Köprülü, Fuad (1972): *Köprülu'den Seçmeler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Vatandaş İçin Medeni Bilgiler (1930), Milliyet Matbaası, İstanbul.

Yahya Kemal (1993): *Eğil Dağlar*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

[3] Bu arayışla ilgili bir çalışmayı haber vermeliyim. Taner Akçam, Ermeni Kırımı üzerine çalışmalarından sonra, bu korkunç olayın ve genel olarak o büyük travmanın Yeni Türkiye'ye devreden birikimiyle neden yüzleşilmediği üzerine çalışıyor. Bu denemenin son (5.) bölümünün çerçevesini çizerken, onun sorduğu soruların katkısı önemliydi (Akçam 1997). Taner Akçam, bu yüzleşmeyişin, sıkıntılı bir bastırmadan olmaktan ziyade, 'olmuş bitmiş geçmiş" (hatta "olduysa oldu!") sayarak gönül rahatlığıyla önemsememe tavrına dayandığı gözlemini yapıyor ve bu tavrın İslâmi tarih/geçmiş algısında kökleri olabileceğini düşünüyor.

KÜLTÜR VE MİLLİYETÇİLİK

Gregory Jusdanis

Bu sunumum, modernlikte kültürün toplumsal değişmeyi nasıl başlatabileceği üzerine yazılmış bir kitabın* bir parçası; özellikle, kültürün ulusların inşasında oynadığı rol üzerinde, yani kültürün nasıl kültürel milliyetçilik biçimini alarak toplumsal yaşamda değişikliklere yol açabileceği olgusu üzerinde duruyorum.

Kültür beşeri bilimciler ve toplumbilimciler tarafından genellikle ya toplumsal dönüşüme gösterilen bir tepki olarak, ya da bu değişmeyle baş etme yolları sağlayan bir olgu olarak tanımlanır; buna göre kültür ya yöneten ideolojilerin (din) çözüldüğü durumlarda ortaya çıkar, ya da bizatihi toplumsal dönüşümlerin (kentleşme, sanayileşme, kapitalizm) ürünüdür. Örnekse, modernlikte kültürün ortaya çıkışı çoğunlukla bir meşruiyet krizi olarak görülür: yani, dinin çözülmesiyle birlikte, toplumsal düzeni ayakta tutabilmek için yeni kolektif mitoslar yaratılmıştır; veya, muzaffer orta sınıf, kendi otoritesini haklı gösterebilmek için seküler bir ideolojiye gereksinim duymuştur. Mesela, Louis Althusser kültürü bu biçimde anlar. Kendi siyasal hegemonyasını sağlayabilmek için, burjuvazinin, bir yandan feodal devleti ortadan kaldırarak, öte yandan ideolojik işlevi kilisenin elinden alarak, kendisine ait olacak "devletin ideolojik aygıtlarını" oluşturması gerekmiştir. (1971: 151) Sosyal bilimlerde yaygın olan, etkili bir başka yaklaşım ise kültürün ortaya çıkışını, modernliğin kentleşme, sanayileşme, işlevsel farklılaşma (toplumsal rollerin artan ölçülerde uzmanlaşması) gibi toplumsal dönüşümleri içinde yakalar. Kültürün görevi burada bir telafiyi yerine getirmek, yani bireylere bu değişmelerle başa çıkma yollarını öğretmektir. Örnekse, Durkheim'ın çalışmasında kültür, yani din, toplumsal güçlerin bir sonucudur. Aynı şey Immanuel Wallerstein için de geçerlidir; Wallerstein, yapıtında kültürü ele aldığı ölçüde, onu öncelikle dünya ekonomisinin tarihsel gelişimine bağlı bir olgu olarak görür. Her durumda kültür kendisinden başka bir şeyden türer; değişmeyi yaratmaktansa, dışsal durumlara verilen bir yanıt niteliğindedir.

---

* Jusdanis, G., *Belated Modernity and Aesthetic Culture: Inventing National Literature* (Minnesota 1991), "Gecikmiş Modernlik" adıyla Metis Yayınları tarafından yayınlanacaktır.

Kültürün ulusların inşasındaki etkin işlevi üzerinde yoğunlaşarak, kültürün toplum üzerinde bir etkiye sahip olabileceğini göstermek istiyorum. Kültürel milliyetçilik kültürün gerçeğin biçimini değiştirme kapasitesi açısından inandırıcı bir örnektir; böylesi bir durumda, kültürel milliyetçilik bir halkı, kendisini ötekilerden ayrı olarak görmeye yöneltir, daha sonra da bu kitleye bir bağımsızlık programı sunar. Kültürün milliyetçilik içindeki önde gelen rolünü gösterirken, entelektüellerin bu projedeki birincil önemlerini de ortaya koymak istiyorum. Milliyetçilik, koşulların uygun olması durumunda entelektüellerin sahip oldukları, toplumsal değişmeyi gerçekleştirme kapasitesine dair tartışılmaz bir örnek sunar.

Kültürün modernleşme sürecindeki imtiyazlı konumunu araştırmak için pratik bir varsayım öneriyorum: Kendi toplumlarıyla, ekonomik, teknolojik ve siyasal olarak bu toplumlardan daha "ileri" olan ülkeler arasındaki açıklığın farkına varan modernleşmeciler için, kültür din ve monarşi gibi eskiden devralınmış kurumları eleştirmeyi, ulus gibi yeni kimlikler yaratmayı ve bu ulusları modernleştirmeyi sağlar. Kültür aynı zamanda hem kimliklerin yeniden yaratıldıkları bir alan, hem de bu yeni kimliklerin gündelik yaşamda yavaş yavaş yerleştirilmesi için bir araç işlevi görür. Dolayısıyla, ben kültürü hem bir kimlik, hem de bu kimliğin icadında kullanılan bir mekanizma olarak anlıyorum.

Bugünkü konuşmamın amacı doğrultusunda, Yunanistan'ı ele alacağım. Ortaya attığım varsayımı sınamak için, 18. yüzyılda yaşamış olan ve Osmanlı İmparatorluğu'na Yunan toplumunun modernleşmesi projesini sokan kimi bilim insanlarını inceleyeceğim. Yunanistan, Osmanlı yönetimine karşı devrimin patlak vermesinden ve bağımsız bir siyasanın kurulmasından onyıllar önce, ilk kez şairler, bilim insanları ve öğretmenler tarafından bir fikir olarak düşünülmüştü. Büyük ölçüde liberal olan bu seçkinlerin bir devletin oluşturulmasında ve bu devletin sonraki gelişiminde pay sahibi olmamalarına, fikirlerinin ve reformlarının pek çoğunun yerel güçlerin direnciyle karşılaşmasına karşın, Yunan ulus-devleti üzerinde büyük bir tesirleri oldu. Bugün bildiğimiz şekliyle Yunanistan'ın onlar tarafından tasarlandığını ve geliştirildiğini söyleyebiliriz. Entelektüeller olarak, Bağımsızlık Savaşı'na yol açan karmaşık ekonomik, siyasal ve toplumsal etmenleri belirlemeleri olanaksız olsa da, bugün de geçerliliğini koruyan bir dizi modeli, söylemi ve simgeyi onların oluşturduklarını yadsıyamayız. İşe, Yunan eğitimini modernleştirerek başladılar. Daha sonra da milli bir öykü yaratmaya koyuldular. Buna göre, ezilen, aşağılanan, aydınlanmadan yoksun bırakılan Yunanlılar Türkler'e başkaldırmalıydılar; yozlaşmış ve çökmekte olan bir Doğu imparatorluğuna vergi ödeyen köylüler değil, Avrupa'yı ve modern Aydınlanma'yı besleyen kaynağın, Eski Yunan'ın torunları olduklarının farkına varmalıydılar. Artık Osmanlı İmparatorluğu'nun tebası olmaktan çıkan Yunanlılar, kendisi de Avrupa'nın bir parçası olan özerk bir Yunan devletinin hak sahibi yurttaşları olmalıydılar. Başka bir deyişle, entelektüeller Yunanlılar'a kültürel, dilsel, tarihsel, coğrafi ve etnik bir birlik verdiler. Başlangıçta bu anlatının değişik görünümleri vardı, ancak sözünü ettiğimiz anlatı zamanla Yunan milliyetçiliğinin destanına dönüştü.

Orta ve Batı Avrupa kentlerine dağılmış olan bu "entelektüeller", Batı'nın modernliğiyle karşılaşmışlardı. Batı'nın bilim ve bilgi alanında gerçekleştirdiği gözle görülür ilerlemelerin farkına varmışlar, yaşadıkları ülkelerle kendi toplumları arasında giderek büyüyen bir uçurum olarak gördükleri bu durum karşısında telaşa düşmüşlerdi. Artık Batı'ya karşı duvarların ardına gizlenmek istemiyorlardı; bu yüzden Avrupa'yı dışarıda bırakan bu duvarlarda gedikler açmışlar, gediklerden geçip duvarların ardındaki yerleri araştırmışlar, keşfettikleri şeyi taklit etmeye başlamışlardı. Sarf ettikleri çabalar, İmparatorluk'taki imtiyazlı yerini kaybetmekten korkan Patrikhane tarafından mahkûm edilmekteydi.

Bu bilim insanları ve öğretmenler kendilerini her iki dünyanın da kıyısında görüyorlardı: Bir yanda, ilerlemenin ve geleceğe dönük fikirlerin yuvası olan Batı, öte yanda da geriliğe ve karanlığa batmış görünen kendi toplumları vardı. Şunu da söylemek gerekir ki, bu entelektüellerin 18. yüzyılın ilk yarısında Batı'ya gitmelerinden önce, Yunan dünyasında Batı'yla ve Batı'nın bilgisiyle temas son derece azdı.

Osmanlı İmparatorluğu'na seyahat eden yabancı gezginler, örneğin J. C. Hobhouse (ki İmparatorluğa 1809'da ve 1810'da gitmişti), Avrupa'da eğitim gördükten sonra ülkelerine dönen Yunanlı entelektüellerin yaşadıkları yabancılaşmadan söz etmişlerdir:

> Gerçekte, bir Yunanlı ne denli çok bilgi edinirse, Doğu'da ikamet etmek kendisi için o denli çekilmez olur. Eğer kendisini öğrenmeye adamışsa, ülkenin içinde bulunduğu sefil koşulları seyretmeye nasıl dayanabilir, uygulanan her türlü baskıya –efendisinin aşağılamalarına ve (en dayanılmazı da budur) kölenin bayağılığına– nasıl katlanabilir? Şu sıralarda Hıristiyan dünyasında öylesine yaygın olan felsefi tinden bir parça olsun almışsa eğer, yurttaşlarının en okumuşu olan ancak aydınlanmadan yoksun kilise papazıyla nasıl ilişki kurabilir? Dehasının içinde kuruyup gittiğini, yeşermesi ve büyümesi için uygun olmayan bir toprağa dikilmiş egzotik bir bitki gibi solduğunu hissetmez mi? (cilt II: 568).

Hobhouse ziyaret ettiği yerler ve kişiler karşısında bildiğimiz yüksekten bakan ve sözde bir acıma duyan tavrı takınsa da, yukarıda alıntıladığımız pasajda, sözünü ettiğimiz öğretmenlerin ve bilim insanlarının toplumları karşısında duydukları yabancılaşmayı –ki bütün entelektüellerin böyle bir yabancılaşma duyduklarını da söylemeliyim– oldukça iyi kavramıştır. Gerçekten de, bu kişilerin pek çoğu, ülkelerinde ikamet etmeyi "dayanılmaz", koşulları "sefil", Osmanlı yönetimini "baskıcı", köy papazını "tahammül edilemez" buluyorlardı.

Hobhouse haklıydı. Avrupa'da yeni felsefe uyarınca eğitim görenler, orada bağımsız ve demokratik devletlerin yaratılmasına tanıklık edenler, kapitalist girişimlere katılanlar, yurtlarına döndüklerinde oradaki statükoyu elbette kabullenemeyeceklerdi.

Hobhouse 19. yüzyılın ilk onyılındaki durumdan, yani bağımsızlık için savaşın patlak vermesinden on yıl önceki durumdan söz ediyordu. Ancak, bir yüzyıl öncesinde, herhangi bir milliyetçilik düşüncesi söz konusu değildi. Bilim adamları kültürel meselelerle meşguldüler: "sağlam bir felsefe kurmak", eğitim için uygun olan dili seçmek, modern Yunanlılar ve Eski Yunanlılar arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak gibi. Bu birinci evrenin en etkili figürü olarak görülen kişi, felsefi ve bilimsel fikir ve usullerin Yunanistan'da tanınması konusunda ilk adımları atan bir düşünür olan Evyenios Vulgaris'tir (1716-1806). Balkanlar'da birçok okulda öğretmen olarak çalışan Vulgaris, Avrupa düşüncesinin pek çok önemli yapıtını, bu arada Locke'un *Essay Concerning Human Understanding*'ini Yunanca'ya çevirmiş ve derslerinde kullanmıştı. Sonuçta, felsefe ve bilim üzerine Avrupa'da yazılmış birçok yapıtın Yunanca'ya çevrilmesinde Vulgaris'in de payı vardı.

Vulgaris'in çalışmasının önemi, bir yüzyıl boyunca Yunanistan'da hâkim düşünce tarzı olan Yeni Aristoculuğun yerine, bir akılcılık sistemi koymasıydı. Ancak inancına karşı duyduğu bağlılık, Vulgaris'in geleneksel bilimden bütünüyle kopmasını engelledi. Yunan Aydınlanması içindeki bir yenilikçi olarak, konumu Avrupa'daki çağdaşı filozoflardan bütünüyle farklıydı. Yunan düşünürler hem dini, hem de dünyevi işler üzerinde otoritesi olan bir kiliseyle ve bu kilisenin çoğunlukla tüccar olan muhafazakâr destekçileriyle uğraşmak durumundaydılar. Vulgaris'in eşit derecede önemli olan bir uğraşı da, eskilerle modernler arasında bir diyalog oluşturma, Eski ve modern Yunanlılar arasında yeni bir ilişki kurma çabasıydı; bu strateji, daha sonraki düşünürler için temel bir düşünme konusu olacaktı. Vulgaris, Avrupalı modernlerin felsefesini benimserken, bu felsefe ile Eski Yunan düşüncesi arasındaki uyumluluğu da ortaya koydu. Panayiotis Noutsos'un da belirttiği gibi, bu yolla, "...çağdaş (düşünürlerin) gerçekleştirdikleri ilerlemeyi" değerlendirmeye, "aynı zamanda da kendi atalarının (felsefeye) yaptıkları katkıyı ortaya çıkarmaya" çalıştı. (1980: 10) Gerçekten de, Vulgaris *Mantık* adlı yapıtında Antik Çağ'ın faydalılığından söz açar. Klasik Yunan düşüncesinin önemini savunan Vulgaris, Bacon ve Locke gibi modern düşünürleri tanıtmak için uygun bir konumdaydı. Modern bilimi klasik bilimin alternatifi olarak görmese de, Vulgaris modernlere ve eskilere birbirine eş açıklama güçlerine sahip, eşit kişiler gözüyle bakıyordu. Otorite yalnızca Aristo ve Plato'ya ait değildi.

Vulgaris'i ilgilendiren bir başka konu da, sonraki iki yüzyılda en çekişmeli kültürel mesele konumuna yerleşecek olan dil meselesiydi. Klasik Yunanca kullanımını savunan Vulgaris dil meselesinde oldukça tutucuydu. Buna karşın, Yunan Aydınlanması'nın etki sahibi birçok düşünürü, halk dilinin, *demotiko* nun kullanılmasını savunuyordu. Örneğin, Vikendios Damodos (1700-1752), halk diliyle yazılmış kitaplar çıkarılmasını öneriyordu. Damodos halk dilini kullanan ilk kişi olmasa da, bu dilde felsefe yapan ilk kişiydi. Yunan bilim insanlarının gündelik işlerde kullanılan dilde kitaplar yazarak uluslarının daha iyiye götürülmesine katkıda bulunabileceklerine inanıyordu. Böylece çok daha fazla kişi bu kitaplara ulaşabilecekti. Damodos'un *Physiologia* (1793) adlı yapıtının önsözünde belirttiğine göre, "bu kitabı ortak dilimizde yazma(sının) nedeni, kitabı kamuya daha açık kılmaktır (yani kitabı kamu tarafından ulaşılabilir bir duruma getirmektir). Bunu yaparken, derin düşüncelerini Fransızca ifade eden kimi bilge öğretmenlerin yolunu izledim; onların amacı, ana dilde öğretim yaparak uluslarına yardımcı olmaktı". Damodos Yunanca'nın bir zamanlar "ortak dilimizi" oluşturduğunu, ancak Eski Yunanca'yı artık pek az kişinin anlayabildiğini belirtiyordu. Aynı zamanda, halk dilinin İngiltere, Fransa, İtalya gibi Avrupa ülkelerinde eğitim amaçlı kullanıldığını da görmüştü. Damokos, Yunanlılar'ı, Latince'nin yerine ulusal halk dillerini geçiren ülkeleri izlemeye çağırıyordu. *Physiologia* sını modern Yunanca'da yazdığından, her "eğitim sahibi kişinin" kitabını kolayca okuyabileceğini umuyordu. Kitabın anlamını yorumlamak için bir öğretmen gerekecekti, ancak sözcükleri çevirmek gibi bir zorunluluk olmayacaktı. Birçok defa vurguladığı gibi, böyle bir durum "ortak faydaya" hizmet edecekti. (Bombou - Stamati, ss. 349-50)

Damodos'un savlarından üç önemli nokta çıkar. İlk olarak, Damodos dili bilimsel ve "ulusal" bir ilginin nesnesi biçimine sokmuştur. Elbette bu, ikinci bir noktaya, bilim insanı olmanın kapsamlı bir pedagojik ödevi de beraberinde getirmesine bağlıydı. *Demotiko* nun felsefe için uygun olup olmadığı sorusunun bir soruna dönüşmesinin nedeni, Damodos gibi bilim insanlarının kendilerini bütün bir ulusu aydınlatma gibi bir işe girişmiş olarak görmeleriydi. Artık kültür (okur yazarlık, bilgi) aracılığıyla köylülerle kendi aralarına bir mesafe koymaya çalışmıyorlar, onlarla bir tür birliktelik oluşturmaya çabalıyorlardı. Bu bilim insanları, kendi çabalarından yararlanacak olan belirli bir "ulus" tanımlamaya başlamışlardı. Bu ulusun bütün bireylerini bir araya getiren şey dildi. Henüz bu ulusu dışlayıcı, ırkçı terimlerle tarif etmeye başlamamış olsalar da, Yunanca konuşanlar ve konuşmayanlar arasında hayali sınırlar çizmeye başlamışlardı bile. Üçüncüsü, Damokos Avrupa'yı açıkça izlenilmesi gereken bir örnek olarak sunuyordu. Bu seçkinler topluluğu, Batı'yı Ortodoksluğun varlığına bir tehdit olarak görmektense, ona (halen belirsiz çizgilerle tanımlanmış olan) Yunan ulusunun bekası ve ilerlemesi için bir güvence gözüyle bakıyordu. Önceleri nefret edilen Batı'nın, artık kendisine benzemeye çalışılan bir model olarak düşünülmesi, bu seçkinlerin toplumlarının geri kalmışlığının ayırdına vardıklarını gösterir.

Bu savları daha açık bir biçimde Athanasios Psalidas'ın *Kalokinamata*'sında görüyoruz. Bu yapıtında Psalidas (1767-1829) Vulgaris'i dil konusundaki tutumundan ötürü eleştiriyor ve *demotiko* kullanılmasını savunuyordu. (1795: 18-19) Ateşli bir biçimde "ulusdaşlarına" seslenirken, Avrupalılar'ı, medeni ve aydınlanmış ulusları "taklit etmeleri" için onlara yalvarıyordu. Psalidas, tıpkı karanlık zindanlara kapatılan bir insanın zayıf bir güneş ışınına bile hayranlıkla bakması gibi, cehalet ve karanlık içinde yaşayan Yunan ulusunun en küçük bir bilgelik işaretine bile şaşarak baktığını söylüyor ve soruyordu: "Şu Yunanlılar'ın, yol gösteren ışıkların bahtsız torunları olan bizler, ne zamana kadar bu karanlık seyyarelerce yönetilecek, ne zamana kadar diğer bütün ulusların alay konusu olacağız...? Bilgeliğin bütün Avrupa'da meydana getirdiği sonuçları, Barbarlığın ve Cehalet'in bütün Yunanistan'da meydana getirdiği sonuçları görmediniz mi?" (21-24).

Moskova'da ve Viyana'da eğitim gören Psalidas, Yunan ulusunun yalnızca baskıcı bir devlet tarafından yönetilmekle kalmayıp, aynı zamanda bir cehalet batağına da saplandığını düşünüyordu. Yunanlılar için her iki durumdan da kurtulmanın yolu, gözlerini yüzyıllar boyunca bilgi konusunda büyük bir ilerleme kaydetmiş olan Avrupa'ya çevirmekti. Ve bu bilginin Yunan halkına aktarılmasının yolu da genel eğitimdi. Eğitimin hem özgürlük, hem de ilerleme getireceğine inanan Psalidas, bütün yaşamı boyunca pedagojiyle uğraştı. Yaşamı, öğretisi ve yapıtı, Yunan toplumunun modernleşmesi için çabalayan, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Avrupa'nın çeşitli yerlerine dağılmış olan bilim insanlarının, öğretmenlerin, şairlerin oluşturdukları geniş bir hareketi temsil eder. Psalidas'ın burada kullandığı yüreklendirici ve teşvik edici savlar, ileride söz konusu seçkinler topluluğunun standart söylemi olacaktı.

Söz konusu savlar dönemin entelektüel gelişmeleri içinde son derece önemli bir yer işgal eden İosipos Moisiodax (1725-1800) tarafından güçlü bir biçimde öne çıkarıldı. Etnik olarak Yunanlı değil Ulah olan Moisiodax, Kuzey Bulgaristan'da, Rumence konuşan bir halk olan Ulahlar'ın oturdukları bir kasabada, Cernavoda'da doğmuştu. Moisoidax, aldığı eğitim sonucunda Balkanlar'daki Yunan entelektüel dünyasına girmişti. 18. yüzyılda, Yunan kültürü Balkanlar'da yaşayan bütün Ortodoks Hıristiyanlar için "ortak bir miras" oluşturuyordu. Bölgede yaşayan Ortodoks Hıristiyanlar'ın biricik toplumsal hareketlilik aracı olan Yunanca eğitim, "Yunan geleneğinin simgelerini bu kişilere aşılayan güçlü bir araç işlevi görüyor, ayrıca onlarda bu gelenekle özdeşleşme duygusu yaratıyordu; böylece, milliyetçiliğin ortaya çıkmasından önce simgesel sınırları hayli belirsiz olan Balkan toplumunun Yunanca konuşmayan Ortodoks bireyleri Yunan kültürü içinde eritme görevi görüyordu." (Kitromilides, 1992: 20)

18. yüzyılın önemli bir bölümü ve 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca, Helenizm Balkanlar'da herkesi bir araya getirecek kültürel bir ülkü oldu; bu durum, Helenizm'in Helenistik dönem ve geç Antik Çağ'da oynadığı role benziyordu. Bu Helenizm Büyük İskender zamanındakinin aksine askeri bir güç tarafından desteklenmese de, bölgede prestij ve geçerlilik kazandı. Ortodoksluk ve Osmanlı idaresinin yanı sıra Yunan kültürü Balkanlar'daki üç birleştirici öğeden biri oldu. Çeşitli kaynakları araştırdığımızda, 18. yüzyılda Balkanlar'ın ortak bir din, ekonomi, idare ve entelektüel yaşam temelini paylaştığını görürüz. (Tsourkas, 1967: 212)

Helenizm Avrupa'nın en başarılı tüccarları haline gelen Yunanlı tüccarların gelişmesi ve yayılması tarafından da desteklenmekteydi. Ayrıca, etnik Yunanlılar Osmanlı idaresi içinde son derece prestijli ve etkili mevkilere sahiptiler; örneğin, on yıllar boyunca Eflak ve Boğdan voyvodalıklarını Yunanlılar üstlenmişti. Yunanlılar, sahip oldukları ekonomik ve siyasal güç dolayısıyla, Batılılar'la komşularından çok daha kolayca ilişkiye geçebiliyorlardı. Bütün bunların sonunda, Yunanca Balkanlar'ın ticaret dili, Helenizm ise Balkanlar'ın seküler kültürü olmuştu. (Camariano-Cioran, 1974: 15, 311)

Bu Helenizm, kuşkusuz, Yunan devletinde 1821'den sonra gelişen Helenizm değildi. Daha çok, Balkan halkların birbirleriyle iletişime geçebilmelerini sağlayan, ulus ötesi bir görüngüydü. Helenizm'i ve Ortodoksluğu Yunan halkının mirası olarak görmeye başlayan Yunan milliyetçiliğinin, ayrıca çeşitli Balkan halklarında yükselen ve Yunan etkisinden rahatsız olmaya başlayan milliyetçiliklerin ortaya çıkması, söz konusu kültürün yavaş yavaş Balkanlar ve Doğu Akdeniz'den çekilmesine ve Yunanistan sınırları içinde kalmasına yol açtı. 1922'den, yani Türkiye ve Yunanistan arasındaki zorunlu nüfus mübadelesinden sonra, diasporaya özgü olan bu kültür ulusal bir kültüre dönüştü. Oysa, 18. yüzyılda, bu kültür herhangi bir ırksal ya da ulusal zorlamadan bağımsızdı. Ulus-devletin kurulmasından önce, bu etnik karışım deneyimini karartan şey milliyetçilik oldu.

Bu kültür ve toplum, Moisoidax'ın içine doğduğu kültür ve toplumdu; kendisi Ulah kökenli olan Moisoidax'ın "Yunanlı" olması ve entelektüel yaşamda önde gelen bir konuma sahip olması olanaklıydı. Pek çok çağdaşı gibi Moisoidax da milliyetçi ihtiraslara sahip değildi; onun projesi felsefeyi ve bilimi yeniden canlandırmak, dahası, bir yandan Yunanlılar ve Avrupalılar, öte yandan Yunanlılar ve onların klasik ataları arasında bir ilişki kurmakla sınırlıydı. Yeni felsefenin ve bilimin kendi başlarına devrimci değişime yol açmadıklarını unutmamalıyız. Bu felsefe ve bilim, bilim insanlarının Yunan kimliğinin doğasını yeniden düşünmelerine ve bu toplumu bir genel eğitim programı üzerinden yeniden biçimlendirmeye çalışmalarına yol açtı. Bu bağlamda, Moisoidax'ın en kalıcı katkılarından birisi, Mavrogordatos ve Vulgaris tarafından başlatılan kitap kavgasını kızıştırması, bu meseleyi çağdaş entelektüel yaşamda en ön sıraya geçirmesiydi. Ancak Moisoidax için mesele yalnızca Yeni Aristocu felsefeyi sorgulamak değil, Balkanlar'daki toplumsal yaşamın konumunu ele almaktı. Yunan dünyasında Eskiler ve Modernler arasındaki çatışma, "modern bilimle eskinin otoritesi arasında yapılacak bir seçimle sınırlı değildi. Bu durum, ulusal canlanmanın temel önkoşullarından birisi olan, Modern Yunanlılar'la yeni keşfedilen klasik atalar arasında hakiki bir ilişki kurulmasının aciliyetine işaret ediyordu." (Kitromilides, 1985: 80). Moisoidax, Lodovico Antonio Muratori'nin *La filosofia morale esposta e proposta a i giovanni* (Verona, 1735) adlı yapıtının *Ithiki Filosofia* adıyla yayımladığı (Venedik, 1761) Yunanca çevirisine yazdığı önsözde, bu konuyu dile getiriyordu. Moisoidax'ın bu metnine göre, çağdaş Yunanistan iki yanlıştan mağdurdu: Buna göre, Yunanistan Antik Çağ'ı aynı zamanda hem yok saymakta, hem de yüceltmekteydi. Yani, modern Yunanlılar atalarıyla her ne kadar gurur duysalar da, onların yaptıklarından büyük ölçüde habersizdiler. Moisoidax, Yunan dünyası içinde yaptığı yolculuklarda, Yunanlılar'ın klasik ataları hakkında pek az bilgiye sahip olduklarını gördüğünü belirtir. Ancak, aynı zamanda, klasik düşüncenin yüceltilmesi eskilerin yarattığı hiçbir şeyin eleştirilemeyeceği duygusuna neden olmuştur. Eskilerin otoritesinin sorgulanmadan kabul edilmesi, "bütün modernlere yönelik amansız bir nefreti yeşertmiştir." (1985: 327-29)

Bu durumun Moisoidax için anlamı, Yunanlılar'ın her iki dünyanın da en kötüsüne sahip olmalarıydı; bilimsel çalışma eksikliği yüzünden klasik Antik Çağ'ın bilinmemesi ve her tür yenileşmeyi engelleyen bir obskürantizm. Moisoidax'a göre, Yunanlılar'ın talihsizliği, eskilere aldırmamaları, yenileri ise küçümsemeleriydi; eskileri bilmiyor, yenilere de güvenmiyorlardı. Başka bir deyişle, kendilerinin zararına olacak bir biçimde, her iki uygarlıktan da herhangi bir şey öğrenebilmekten acizdiler. Moisoidax'ın Batı modernliği ile olan ilişkisi, bu durumun Yunanlılar için dayanılmaz olduğu sonucunu çıkarmasına yol açıyordu. Çağdaşlarının pek çoğu gibi o da, yıkıcı bir gerçeğin farkına varmıştı: "...çağdaş Avrupa, bir ölçüde uygun bir idare ve bir ölçüde eşrafın kültüre olan eğilimi sayesinde, bilgelik bakımından Eski Yunan'ı geçmişti..." (s. 330) Aynı şey dil konusunda da geçerliydi. Moisoidax, *Theoria tis Geografias* adlı yapıtında, Avrupalı her ulusun kendi halk dilini iyileştirdiğini, bu dili bilim ve felsefenin ifade edilmesi açısından kullanışlı bir hale getirdiğini söylüyordu. Ancak, Yunanlılar, *demotiko*yu bilimsel amaçlar için kullanmıyorlardı; oysa, Avrupa'yı model alıp onlar gibi yapmaları gerekmekteydi. (1781: x)

Moisoidax'ın *Apologia*sında (1780) belirttiğine göre, onu "Avrupalılar'ı taklit etmeye" yönelten şey yalnızca Avrupa'nın "dil ve felsefe konusunda kaydettiği olağanüstü ilerleme" değil, aynı zamanda Avrupa'nın genel toplumsal ve teknik ilerlemesiydi. "Avrupa'nın, Newton felsefesi sayesinde yararlandığı ve kullandığı gerekli, temel ve sayısız yararları görmezden gelmek için Avrupa'ya hiç yolculuk etmemiş, orayı hiç görmemiş olmak gerekir." Moisoidax'a göre, sağlanan bu yararların yaşamın iyileştirilmesine büyük bir katkısı vardır. (1976: 24-25) Bu ifade, ataları Avrupa'da medeniyetin zirvesi, bütün bilginin ve sanatların kaynaklandığı pınar olarak selamlanan bir kişi için şaşırtıcı bir itiraftır. Moisoidax'ın Yunanistan'ın Avrupa'nın başardığı şeyler karşısındaki geç kalmışlığını ifade etmekteki açıklığı, Yunanlılar'ın ataları üzerine bilgiyi bile Avrupa'dan öğrenmeleri gerektiği anlamına geliyordu. (1976: 155-56) Gerçekten de, Moisoidax Muratori çevirisine yazdığı önsözde bu noktayı yerli yerine oturtuyordu: "Eski Yunanlılar'ın ve Romalılar'ın barbar diye adlandırdıkları Avrupa uluslarının hepsi değilse bile pek çoğu, bugün medeni ve bilge uluslar olmuşlardır." (1985: 339) Buna karşın, Yunanistan perişan bir durumdaydı: pedagoji, modern gelişmelere kuşkuyla bakan bir skolastisizmin elindeydi; bilim insanları ise yönetici seçkinler tarafından aşağılanıyordu. Moisoidax olumsuz noktaları şöyle sıralıyordu: cehalet, kitap, okul ve öğretmen eksiği, yeni düşüncelere karşı önyargı, Batı'ya karşı güvensizlik, öğrenmeye karşı kayıtsızlık. Yunanistan'ın aydınlanmamışlığı öyle bir düzeydeydi ki, Avrupa Yunanistan'a acımayla bakıyordu. Moisoidax için, kölelikten daha dayanılmaz olan bu geri kalmışlık durumunu aşmak, yalnızca Yunan toplumunun Avrupa'ya yönelmesiyle mümkündü. Gerçekten de, "Avrupa'yı taklit etmek" ifadesi bütün bu metinler boyunca yinelenir. Moisoidax, kendisinin yapıtında Avrupa düşüncesini taklit etmek zorunluluğu hissetmesi gibi, Yunanlılar'ın da böyle yapmaları gerektiğini düşünüyordu. Yunanlılar'ın Batı'yı model almak dışında bir çıkar yolu yoktu. Moisoidax burada, Büyük Petro'dan önce benzer bir durumda bulunan Rusya örneğini veriyordu. Büyük Petro'nun reformları sayesinde, Rusya Avrupa'da önde gelen bir medenilik ve felsefe geliştirmişti. Moisoidax, "edep ve bilgeliğin ilk öğretmenleri olan" Yunanlılar'ın ataları için benzer bir canlandırma yolu öneriyordu. (s. 39). Buna göre, artık Yunan eğitiminin Avrupa "ilerlemesinde" yerini almasının zamanı gelmişti. Moisoidax yurttaşlarına atalarının bir zamanlar paylaştıkları "öğrenme aşkını" yeniden canlandırmalarını öğütlüyordu. Yunanistan, Antik Çağ'ın görkemini öne çıkarmalı ve bütün dünyaya, "Yunanlılar'ın hâlâ bu görkeme sahip olduklarını" göstermeliydi. Bu ifade özel olarak şu anlama geliyordu: "Tıpkı Avrupalılar'ın yaptıkları gibi" (s. 340), öğretmenler kişisel hırsları bir kenara bırakıp kendilerini pedagojinin ideallerine vakfetmeli, öğrenciler eğitimlerine büyük bir ciddiyetle sarılmalı, zenginler, eşraf ve kilise adamları okullara para yardımında bulunmalı, genel olarak eğitimi desteklemeliydiler. 18. yüzyılın sonundan itibaren, Yunan toplumundaki bozuklukları saptayan yazarlar, özgül reform projeleri tasarlamaya koyulduklarında, Moisoidax'ın nasihat edici ve yüreklendirici tavrı, herkes tarafından kullanılan bir biçim olacaktı.

Moisoidax ve çağdaşları için, aydınlanma "sağlam bir felsefe" geliştirmenin ötesinde, Yunan toplumunu dönüştürecek geniş bir toplumsal, kültürel ve siyasal projeyi de içeriyordu. Moisoidax, son noktada, aydınlanmanın toplumunun karşı karşıya kaldığı pratik sorunları hafifletmeye yardım edeceğini düşünüyordu. *Apologia* adlı yapıtındaki bir pasajda, Moisoidax Osmanlı idaresi altında kültürel ilerleme ve toplumsal iyileşme arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koyuyordu:

"Eğer kendimizi gayretli bir biçimde matematiğe ve fiziğe adarsak, bu bilgimizin yöneticilerimizin saygısını kazanması ve Ulusumuz'un belli bir rahatlamaya kavuşması mümkündür. Eski Romalılar'ın Yunanlılar hakkında dedikleri üzre, Roma Yunanistan'ı silah zoruyla fethetmişken, Yunanistan Roma'yı bilgeliğinin zoruyla fethetmiştir." (1976: 36) Kültürün, fethedilmiş bir halkın ellerinde bile sahip olduğu devasa gücü teslim eden Moisoidax, modern Yunanlılar'ın da aynı şeyi yapabileceklerini düşünüyordu. Eski Yunan ve Roma örneği, Moisoidax'a sömürgeleştirilenlerin de sömürgeleştirenler üzerinde etkiyebileceklerini göstermişti. Moisoidax'a göre kültür sonuçta siyasal bağımsızlığa götürmese de, yönetenleri medenileştirerek Yunanlılar'ın imparatorluktaki toplumsal konumlarını iyileştirebilirdi. Elbette, imparatorluktan tümüyle kopmak için çabalayan başka düşünürler, bu vizyona katılmıyorlardı. Bu durum, Yunan toplumunu modernleştirme projesi adını verdiğim şeyin birleşik bir çaba olmadığının, farklı ve karşıt görüşler barındırdığının göstergesidir. Burada asıl önemli olan şey, Moisoidax'ın Yunanlılar'ın imparatorluktaki yerine dair görüşü değil, Yunanlılar'ın durumlarını iyileştirmede öğrenmenin işlevine yaptığı vurgudur. Moisoidax'ın tasarısı bu anlamda kültüreldir, çünkü "sağlam bir felsefe", kitaplar, okul eğitimi, dil reformu üzerinden gerçekleşecek bir toplumsal değişme düşünülmüştür. Sözünü ettiğimiz düşünürler kültüre kendinde bir amaç olarak değil, devralınmış kurumları, inançları ve ideolojileri eleştirmenin, bir yenilenme ve reform programına girişmenin aracı olarak bakmışlardır.

Bu bilim insanlarını bir toplumsal eleştiri ve yeniden yapılanma programı benimsemeye iten şey, daha önce de söylediğim gibi, 18. yüzyıl başlarında Avrupa toplumlarının ilerlemesiyle kendi toplumlarının gözle görülebilir geri kalmışlığı arasında yapmaya başladıkları karşılaştırmadır. Kitromilides, onların Yunan toplumsal yaşamını eleştirmelerinin, yurtlarının Avrupa'nın ilerlemesi karşısındaki geriliğini gördüklerinde yaşadıkları üzüntüyle birlikte başladığını söyler. Toplumlarının içinde bulunduğu halden (eğitimin durumu, siyasal ve dinsel yozlaşma, verimsizlik, yoksulluk) hoşnut olmayan düşünürler, bir toplumsal eleştiri ve kültürel yeniden yapılanma programına girişmişlerdir. (1983: 55-6)

Yunanistan'ın sorununu bir geç kalmışlık olarak saptayan yazarlar, kültürel tasarılara dayanan bir toplumsal modernleşme ödevini ortaya attılar. Bu kültürel proje, başka şeylerin yanında şu öğeleri içeriyordu: dil, okul eğitimi, felsefe ve bilim, tarih, kimlik. Pedagojiye ve anlatıya Avrupalı entelektüellerin atfettikleri merkezi konum düşünülürse, dilin bu hareketin göbeğinde yer alması şaşırtıcı değildir. Büyük Aydınlanma entelektüeli Adamantios Korais'in (1748-1833) Herder'in etkisiyle dolu bir tümcede belirttiği gibi, "Dil bir ulusun başkalarının tasarrufuna geçirilemeyecek mallarının başında gelir. Bir ulusun bütün bireyleri, demokratik bir eşitlikle, bu maldan pay alırlar." Korais de dilin evrimini toplumsal ilerleme ve Avrupa'yı yakalamakla bağlantılandırır. Buna göre, "Ulusların ancak dillerinin gelişimini nihai bir noktaya varıldıklarında aydınlanmış olarak adlandırılabileceklerini görmek için diğer ulusların insan ruhunda gerçekleştirdikleri ilerlemeye bakmak yeterlidir." Korais, İtalyanlar'ın, İngilizler'in ve Fransızlar'ın kendilerini bir barbarlık durumundan kurtarmalarının, birkaç bilim insanının halk diliyle yazmasıyla başladığını söyler. (1804, c. 1: 57)

Bu bilim insanları, çağdaş sorunlara bulunabilecek en iyi çözüm üzerinde tartışmış, bir yana eski, klasik bir cemaatin mimesis yoluyla yeniden örgütlenmesini, diğer yana Avrupalı modellere dayanarak tümüyle modern bir toplum kurulmasını koymuş olsalar da, yapıtlarındaki vurgu, hayali, kavramsal, kurgusal olan üzerinedir. Kültür onlar için hem değişim kavgasının verileceği bir alan hem de bu değişimi gerçekleştirecek bir araç, hem değerlerin tartışmaya açılacağı bir ortam hem de milliyetçi simgeleri gündelik yaşama yerleştirmekte kullanılacak bir araç işlevi görüyordu. Kültür hem kimliği (dil, görenekler, mitler, simgeler, tarih), hem de bu kimliği yaratmanın mekanizmalarını (yorumlama, tahayyül, kurgu, şiir, dil) oluşturuyordu. Kısacası, kültür kendi kendini icat etmeydi, başka icatları da doğuran bir olguydu. Sözünü ettiğimiz entelektüeller, kültür üzerinden, etnik kimliği dört yüz yıllık bir gerilemeden sonra yeniden yeşertmeye ve Osmanlı yönetimini sona erdirecek bir siyasal eyleme dayanan bir ideolojiyi savunuyorlardı. Kültür, toplumlarını modernleştirmenin, onu daha canlı bir geleceğe doğru yöneltmenin, Avrupa'nın ilerlemesini yakalamanın aracıydı. Milliyetçilik geriye dönük bir adım olmaktan çok, insanları modernliğe katılmaları için teşvik etmektedir.

Ancak, aynı zamanda, Yunanlılar'dan önceki ve sonraki bütün geç kalmış modernleşme vakalarında olduğu gibi, kültürün siyasallaşması küreselleştiren bir modernliğe karşı nihai bir öz savunma edimiydi. İlksel kimliklerin dünya ekonomisinin, iletişimin ve askeri harekâtın yaygınlaşmasıyla birlikte her zamankinden daha fazla tehdit altında olduğu düşünülürse, kültür onları yabancıların sızmasından koruyacak biricik kalkandı. Kültür insanlık tarihinin bu evresinde önem kazanır, çünkü yabancı ordular ve işgalciler, modernliğin sağladığı kitlesel iletişim ve eğitim koşullarını kullanarak, geleneksel kimliklere önceki çağlarda görülmedik ölçülerde sızarlar, onları etkilerler ve tehdit ederler. Entelijensiya kiliseden devralınan sistemlerin baskıcı ya da zamanı geçmiş olduklarını göstermiş olsa da, bu arada katolik ve emperyalist yönelimleri olan, hem özgürleştirme hem de köleleştirme potansiyeli taşıyan yeni evrenselci yapıların ortaya çıkmış olduğunun farkına vardı. Kültürün millileştirilmesi toplumlara geleneksel ve taşralı kalma olanağı tanırken, bir yandan da modern ve kozmopolit olmalarına elverdiği ölçüde bu paradoksa olumlu bir çözüm sunuyor gibiydi. Kültür eski gelenekleri, dilleri, yaşama biçimlerini koruma yolu olarak milliyetçiliğin içine yerleşiyordu. Böylece, kültür, bir yandan toplumlarda eski, tanıdık ve kutsal olan şeyleri korumayı vaat ederken, öte yandan onları geleceğe sevkediyordu.

Çeviren: İ. Kaya Şahin

KAYNAKLAR

Althusser, L., 1971, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster, New York, Monthly Review Press.

Bombou-Stamati, V., 1982, *O Vikendios Damodos: Viografia - Ergografia 1700-1752*, doktora tezi, Selanik Üniversitesi.

Camariano-Cioran, A., 1974, *Les academies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Selanik, Institute for Balkan Studies.

Hobhouse, J. C., 1813, *A Journey through Albania and other Provinces of Turkey, in Europe and Asia, to Constantinople during the years 1808 and 1810*, 2. baskı, 2 cilt, Londra, Lames Cawthom.

Kitromilides, P., 1983, "The Enlightenment East and West: A Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balkan Political Tradition", *Canadian Review of Studies in Nationalism* x: 1, 51-70.

1985, "The Last Battle of the Ancients and Moderns: Ancient Greece and Modern Europe in the Neohellenic Revival", *Modern Greek Studies Yearbook* 1, ss. 79-91.

1992, *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton, Princeton University Press.

Korais, Adamantios, 1804, *Iliodorou Ethiopikon Vivlia Deka*, 2 cilt, Paris.

Moisiodax, I., 1781, *Theoria tis Geografies*, Viyana.

1976, *Apologia*, der. Alkis Angelou, Atina, Ermis.

1985, "Proimion", Paschalis M. Kitromilides, *Iosipos Moisoidax: I Syntetagmenes tis Balkanikis Skepsis ton 180 eona* içinde, Atina, Morfotiko Idrima Ethnikis Trapezis.

Noutsos, P., 1980, "Evgenios Voulgaris ke Francis Bacon", *Ipirotika Hronika* 22, ss. 151-61.

Psalidas, A. P., 1795, *Kalokinimata, iti Enghiridion kata Fthonou ke kata tis Logikis tou Evgeniou*, Viyana.

Tsourkas, C., 1967, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalee (1570-1646)*, 2. baskı, Selanik, Institute for Balkan Studies.

Voulgaris, E., 1766, *I logiki*, Leipzig.

BATI'NIN TAHAYYÜLÜNDE TÜRKİYELİLER VE YUNANLILAR

Victoria Holbrook

> "Batı'nın kültürel ve siyasal hegemonyasının en önemli başarısı denebilecek şey, Yunanlılar'ı Türkler'i kendi doğal düşmanları olarak kabul etmeye ve Yunan kültürü içinde Türkler'e ait olan öğeleri Yunan kültürünün en büyük başarısızlığı olarak, bir kültürel kirlenme olarak algılamaya yöneltmesiydi. Ancak gündelik kültür ve toplumsal değerler Avrupa'nın bu çağrısına inatla direndiler: Türkler'i dinsel nedenler dolayısıyla suçlasalar da, Türkler'in egemenliğinde yaşadıkları geçmişten kalan dindışı izleri tasfiye etmediler."
>
> Michael Herzfeld[1]

Avrupa'nın sömürgeciliği döneminde ortaya çıkan ulus-devletler arasından Türkiye ve Yunanistan'ın kendilerine özgü, her ikisinde de ortak olan bir nitelik barındırdıklarını; bu niteliğin iki ulus-devlet arasındaki abartılı düşmanlığı daha da alevlendirdiğini söyleyebiliriz. Yunanlılar ve Türkler, simgesel olarak, Avrupa'nın kendi kendisini tahayyül etme sürecinde diğer halklardan daha büyük bir yer tutmuşlardır. Ortak noktaları diyebileceğimiz şey bu özellikleridir; ancak bu ortaklık iki ulus-devlette birbirine karşıt bir biçimde yaşanmıştır. Avrupalı'nın hayalinde Yunanistan tarihsel olarak şanlı ataları, Avrupa'nın bilerek seçtiği benliğini temsil ederken, Türkiye'ye de düşman, rakip, Avrupa'nın "ötekisi" rollerini oynamak kalmıştır.

Yunanistan ve Türkiye'nin çeşitli maddi özçıkarlar üzerinden ayrışmak için geçerli nedenleri olsa da, iki ülkenin hükümetlerini ülkelerinin özçıkarlarına aykırı olabilecek bir rekabete iten şey aslolarak bu ülkelerin Avrupa nezdindeki konumlarıdır.[2] İki ülke arasında gerçekleştirilecek bir işbirliği (örneğin Ege'deki petrol yataklarının işletilmesi) son derece kazançlı bir girişim olabilir. Ancak iki ülke bir türlü bir araya gelmezler; yalnızca trajik yönleriyle ele aldıkları meseleler üzerinde sürtüşmeye devam ederler. Yunan ve Türk hükümetleri arasındaki gergin ilişkiler yalnızca maddi özçıkarlarla açıklanamaz. Bu duruma yol açan nedenler, aralarındaki ilişkinin hayali boyutunda yatmaktadır.

---

[1] Michael Herzfeld, *Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Marging of Europe* (Cambridge, 1987), s. 29.

[2] M. Fatih Tayfur, "Turks and Greeks", *New Perspectives on Turkey* 16 (Spring 1997), s. 115-123.

Birçok modern devlet, onları Avrupa'nın güçlü devletlerine bağımlı kılan koşullar içinde ortaya çıktı. Her durumda, bu bağımlılığın bir de hayali boyutu vardı. Bu boyutu hayali olarak adlandırmamızın nedeni onun gerçek olmadığını söylemeye çalışmak değil, söz konusu durumu maddi öğelerin ağır bastığı başka bir boyuttan ayırmaktır. Neyin hayali olduğu, bir bakış açısı tarafından, uygun olarak kabul edilen bazı özgül ölçütler üzerinden gerçekleştirilen bir yorumlama üzerinden tanımlanır. Pek çok modern devlet, onları uygulanacak bir model olarak görerek, Avrupa'nın yönetim biçimlerini ithal etti; bu modellerin yanı sıra, söz konusu modellerle birlikte gelişen ve dünya tarihine, bu tarih içinde kişinin kendisini hayal etme tarzlarına ilişkin çıkarımlar getiren kimi anlayışlar da alındı. Bu anlayışlar arasında Avrupa kültürünün üstünlüğü, bu kültürün ileri niteliğinin evrensel olarak geçerli olduğu, bağımlı devletlerin gecikmiş bir biçimde olsa da bu kültürü kaçınılmaz olarak benimseyecekleri gibi inançlar vardı. Maddi bağımlılığın yanı sıra bu bağımlılığın hayali boyutunun da kabul edilmesi, bir hakikilik ve zamansal farklılık anlayışının belirmesine yol açtı: Bazı devletler ileri, diğerleri geriydiler; bazıları çeşitli modeller yaratır, diğerleri ise bu modelleri alıntılardı.

Tarih bir tür rekabet olarak hayal ediliyordu; her oyunda olduğu gibi bu oyunda da kazananların daha iyi oldukları için kazandıkları, kaybedenlerin de kaybetmeyi hak ettikleri düşünülüyordu. Oysa daha önceki dönemlerde gerçekleştirilen fetihlere bu gözle bakılmıyordu; bu fetihler için "Büyük Oyun" gibi bir terim kullanılmıyordu. Rekabet motifi kaybedenler için utanç ve suçluluk demekti – bu durum ise, cezalandırıcı nitelikte olabilen olağanüstü önlemlerin alınmasını meşrulaştırıyor, böylece de kaybedenler için kefaret ödeme söz konusu oluyordu. Ancak ironiyi de hesaba katmak gerek: Herkesin bildiği gibi, bir oyunun kuralları oyuncular tarafından oyun öncesinde belirlenir; ancak, kişi kötü bir kaybeden olmamayı becererek, kazananın yorumlarına ironik bir açıdan yaklaşabilir.

Sömürgecilik döneminde Avrupa'yla bir bağımlılık ilişkisi içinde ortaya çıkan tüm devletler, Avrupa'nın kendi kendisi hakkındaki hayalini değişen derecelerde içselleştirdiler.[3] Avrupa'nın askeri, ekonomik ve hayali müdahalesi bu toplumların *içinde* yeni bölünmelere yol açtı. Osmanlı İmparatorluğu'nun içinden çıkarak kurulan devletlerde, eski kentlerin Avrupalılaşan mahallelerinde yaşayan Avrupalılaşmış seçkinler ve yabancılar ile halkın geri kalan kesimi arasında bir ayrım oluşmuştu. Ayrıca, toplumlar *arasında,* yüzyıllardan bu yana belirli bir kültürel birlik ve hatırı sayılır bir karşılıklı ilişki düzeyiyle yan yana yaşamış olan yeni bölünmeler (örneğin ulusal devlet sınırları) öne çıktı.

---

[3] Yunanlılar için bkz. Herfeld, *a.g.e.*, ayrıca aynı yazarın *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece* (Pella 1986), *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State* (Routledge 1997); Vassilis Lambropoulos, *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation* (Princeton 1993); Gregory Jusdanis, *Belated Modernity and Aesthetic Culture: Inventing National Literature* (Minnesota 1991) (Yakında Metis Yayınları'nca *Gecikmiş Modernlik* adıyla yayımlanacak).

Bu yazının girişinde yer alan alıntıda Herzfeld'in göndermede bulunduğu şey, sözünü ettiğimiz bu karşılıklı kültürel ilişkilerdir. Avrupa'nın tahayyülü ve siyasal kudreti, o dönemin Yunan düşünürlerini halihazırdaki kültürlerinden – Bizans kültürü üzerinde yükselen çok kavimli, çok dilli bir Hıristiyanlık-Müslümanlık-Yahudilik karışımından– uzaklaşıp yeni bir ulusal kültür tasarlamaya yöneltecek kadar etkiliydi. Bu yeni ulusal kültür, "Avrupa'nın kültürde örnek aldığı Hellenler ülkesi"[4] gibi soyut bir idealden o güne uzandığı düşünülen hayali bir kültürel süreklilik üzerinden kurulacaktı. Bu ideal tarihsel olarak yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nun değil, Bizans ve Roma imparatorluklarının, hatta Hıristiyanlığın berisine giderek Eski Yunan'a dayanıyordu. Bu kökenler mitinde Türkler'in herhangi bir izine rastlamak olanaksızdı. Bu duruma uygun olarak, Yunan dili ve kültürü Omanlılar'dan kalan tüm izlerden temizlenmeliydi.

Herzfeld'in de belirttiği gibi, modern Yunan devletinin kökenlerinin Doğu'da olup olmadığını ve uluslarının "siyasal, ekonomik ve kültürel olarak Üçüncü Dünya'ya ait olup olmadıklarını" tartışan çağdaş Yunanlılar, Yunan kültürüne ait bu yoruma karşı koymakta, kuşkuyla yaklaşmaktadırlar.[5] Diğer devletlerde de, uzak bir coğrafyada ve geçmişte bulunan ulusal kökenlerle (Türkiye örneğinde Orta Asya) kültürel bir süreklilik üzerinden kurulan modern kimliklere halkın direnç göstermesi, sömürge-sonrası dönemde de devam eden Batı tahakkümü karşısında milliyetçi vaatlerini yerine getiremeyen devletlerin uğradıkları göreli başarısızlığa verilen bir yanıttır. Bu direnç genellikle kültürel muhafazakârlık biçimini almıştır. Çeşitli İslamcı hareketleri bu duruma örnek gösterebiliriz. Başka dirençlerden de söz edebiliriz. Bir bölüğü yukarıda sözünü ettiğimiz ironiyle hareket eden bu dirençler, projenin inanılacak bir tarafı olmadığına, bir yerlerden "kopyalandığına" dair sezgisel bir bilgiye; hükümetlerin kültürel geri kalmışlığı düzeltmek için başvurdukları, yurttaşlardan büyük fedakârlıklar talep eden uygulamaların yarattığı kuşkuya dayanıyorlardı.

19. yy. Yunan düşünürlerinin kendi ulusal kimliklerini savunmak adına sarıldıkları Hellen ideali, Avrupa'da yüzyıllardan beri oluşturulmaktaydı. Eski Yunan'ın bilgi birikimi Avrupa'ya Rönesans döneminde ulaşmıştı. Bu ulaşım

---

[4] Herzfeld, *Ours Once More,* s. 5.

[5] Herzfeld, *Anthropology...,* s. 3.

iki biçimde gerçekleşmişti: Bunların birincisi 12. yy.'da, Müslüman İspanya'nın Arap düşünürlerinin Eski Yunan eserleri üzerine yorumlarının Latince'ye çevrilmesiydi. Bunların arasında özellikle Aquinolu Thomas'a kadar ulaşan İbni Rüşd'ü belirtmek gerekir. (Keza, Dante'nin *İlahi Komedya*'sı ile Muhammed Peygamber'in Mirac öyküsü arasındaki geçişimleri ele alan çözümlemeler de benzeri bağıntılara işaret etmişlerdir.) Eski Yunan'ın birikiminin Avrupa'ya ulaşması, 1453'te İstanbul'u alan Osmanlılar'dan kaçan Bizans alimleri[6] ve daha önce kenti yağmalayan Haçlılar aracılığıyla da gerçekleşmişti.

Bu tarih saptamaları her ne kadar muğlak ve çelişkili olsalar da, "Hellen ülkesi"nin "Avrupa uygarlığının beşiği" olarak hayal edilmesinin Hıristiyan-Müslüman çatışması bağlamında, özellikle de Avrupa'nın Osmanlı tehdidi altında olduğu yüzyıllarda gerçekleştiği açıktır. Osmanlılar'ın askeri ilerlemelerine karşı duracak bir Avrupa birliğinin olmamasına karşın, tarihçilerin tasarılarında bir Avrupa birliği, Türk olarak saptanan "öteki"ye karşı duyulan, kökenleri uzak bir geçmişe dayanan birleşik bir düşmanlık vardı. Osmanlılar'ın askeri ilerlemeleri dinsel terimlerle, bir Hıristiyan-Müslüman çatışması üzerinden algılanıyordu. Osmanlılar'ın eline geçen Avrupa toprakları, Müslümanlar'a kaptırılmış Hıristiyan toprakları olarak kabul ediliyordu. İspanya'daki sekiz yüzyıllık Arap varlığı 15. yy.'da sona erdi; bundan sonra, "Müslümanlar'ı" tanımlamak için "Sarazen" sözcüğü yerine "Türk" sözcüğü kullanılmaya başlandı. Bu kullanım, Avrupalılar'ın dikkatlerini Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerine yönelttikleri sömürgeci dönemin başlangıcına kadar sürdü. Erken Rönesans'tan itibaren Yunanistan'ı "Avrupa'nın ideal tinsel ve kültürel atası",[7] Türkiye'yi (burada kastedilen Osmanlı İmparatorluğu'dur) ise önceki "barbarlar"ın yerine geçen yeni barbarlar olarak gören bir tarih anlayışı belirdi: Türkler artık Hıristiyan Doğu'yu ele geçiren korkulu düşmanlar olarak, bir öteki paradigmasını temsil ediyorlardı.

Avrupalılar 19. yüzyılda Yunanlı çağdaşlarıyla ilk kez ilişkiye geçtiklerinde, onların Avrupa'nın tahayyülündeki Eski Yunan'la pek bir ortaklığa sahip görünmemeleri karşısında düş kırıklığına uğramışlardı. Yunanlılar'ın büyük çoğunluğu Eski Yunan'ın adını bile duymamıştı. O dönemde Türkler de etkilerini ve korkutuculuklarını giderek yitirip, bir bilgi nesnesine dönüşmeye başlamışlardı. "Yeni Dünya"nın fethiyle birlikte (ki bu harekâta Müslümanlar'ın Doğu'daki topraklar üzerindeki denetimlerinin çevresinden dolaşmak amacıyla başlanmıştı) Avrupalılar'ın özgüveni artmış, Yeniçeriler'in de yenilebilecekleri anlaşılmış, dinsel düşmanlık duygusu sönümlenmişti. "Türk"ün küçümsenmesi Hıristiyan-Müslüman çatışması bağlamında ortaya çıkmış ve bu bağlamda kullanılagelmişti; ancak, Geç Rönesans'a varıldığında, önemli yazarlar bu küçümsemeyi söyleyişleri içindeki basit bir motife indirgemişler, Osmanlılar'ı siyasal kurumlarının özellikle incelenmesi gereken, kendileriyle eşit bir halk olarak görmeye başlamışlardı.[8] "Türk" artık eğlendirici bir kavram olmaya başlamış, yeni belirmeye başlayan modern Avrupa sanatında yasak olanı keşfetmekte kullanılan hayali bir ortamın kilit taşını oluşturan, uysallaştırılmış bir motife dönüşmüştü. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Balkanlar'da meydana gelen çatışmalar "Doğulu barbarlığı" imgesini yeniden canlandırsa da, yüzyıl dönümünde Hıristiyan-Müslüman çatışması büyük ölçüde dindışı bir görünüm almış, ortada "Türkler'i küçümseyen dar bir Batılı bakış açısı" kalmıştı.[9]

---

[6] Bilim tarihçisi Georges Saliba bu önermeye karşı çıkmaktadır. 1980'lerin ortasında Columbia Üniversitesi'nde verdiği derslerde, İtalya'ya göç edildiği dönemlerde Bizans biliminin son derece tükenmiş bir halde olduğunu, dolayısıyla Bizanslılar'ın Eski Yunan'ın bilgi birikimini Avrupa'ya aktaramayacaklarını söylemiştir. Geç dönem Bizans yapıtlarından bir ekrana yansıttığı sayfaları dinleyicilerine çevirerek kendi savına dair kanıtlar sunmuştur. Saliba ayrıca Bizans kütüphanelerinin kötü durumda olduğunu, Konstantinopolis'ten Avrupa'ya giden metin sayısının pek az olabileceğini eklemiştir.

[7] Herzfeld, *Anthropology...*, s. 1.

Karmaşık bir süreçti bu. Modern (Batılı) dildeki "Müslüman" sözcüğünün yerine "Arap" sözcüğünün geçmesi uzun zaman almıştı. Bu dönüşüm, Araplar'ın çoğunlukta olduğu Osmanlı topraklarının İngilizler ve Fransızlar tarafından sömürgeleştirilmesiyle birlikte belirmişti. Petrol yataklarının bulunmasıyla Avrupalılar'ın Jön Türkler'in muhalefetinin farkına varmaları aynı zamanda gerçekleşmişti. Türkler'in önderleri İmparatorluk'taki modern kimlik sorununu çözmek için Osmanlıcılığa değil Türkçülüğe ağırlık vermeye başladıklarından, Osmanlılar'ı artık bütün Müslümanlar'ın temsilcisi ve koruyucusu olarak göstermek inandırıcılığını yitirmekteydi. Aynı dönemde Şarkiyatçılar, erken İslami dönem üzerine yaptıkları çalışmalardan yola çıkarak "İslam'ın parlak başarıları" görüşünü oluşturmuşlardı (henüz büyük İslam imparatorluklarının son dönemlerine eğilmemişlerdi); Avrupa'ya yayılan bu görüşlerden sonra İslam sömürgeleştirilen Araplar'la özdeşleştirilmiş ve bir tehdit olmaktan çıkmıştı.

Bundan böyle Araplar bir yandan dünyanın büyük dinlerinden birisini başlatan bir topluluk, öte yandan mağlup edilmiş, düşük bir halk olarak görüldüler (Araplar'ın siyasal üstünlüğü ellerinde tuttukları Ortaçağ döneminde bile, Arap tehdidi doğrudan Avrupa'ya değil, Avrupa'nın ilk Doğulu ötekisi olan Bizans'a yönelikti); Türkler ise, Müslüman dünyanın önde gelen gücü olarak sahip oldukları ağırlığı yitirdiler, ancak (dindışı terimlerle ifade edilen bir bağlamda) Avrupa'nın nefret ettiği düşman halesini taşımayı sürdürdüler. Bu eğilim, bir zamanlar büyük İslam imparatorluklarının hüküm sürdüğü topraklarda –Avrupa, Kuzey Afrika, Yakın Doğu, İran, Orta Asya, Hindistan, Çin, Endonezya– yaşayan halkların "geri kalmışlığının" bu imparatorlukların hatasından kaynaklandığı düşüncesini de içeriyordu. (Zaten bu bölgelerin Hıristiyanlar/Avrupalılar tarafından bu denli kolay ele geçirilmesi de bu zayıflığın işaretiydi.) Yunanlılar'ın geri kalmışlığının sorumluluğu ise Osmanlılar'a olduğu kadar Bizanslılar'a da aitti.

---

[8] Bkz. Thierry Hentsch, *Hayali Dogu* (Metis 1997), böl. III; ayrıca Zeynep Sayın'ın bu kitap hakkındaki eleştirisi, *Virgül* 1 (Ekim 1997), s. 2-6.

[9] Herzfeld, *Anthropology...*, s. 28.

Bugün milliyetçiliğin doğuşunda merkezi bir işleve sahip olduklarını düşündüğümüz olayların –Avrupa'da Latince'nin yanı sıra yerel dillerin edebi diller olarak gelişmeleri, "Yeni Dünyanın Keşfi", Reform hareketi, matbaanın ve basılı kültürün yaygınlaşması, Amerikan ve Fransız devrimleri, İngiltere'de sanayi devrimi– gerçekleştiği yüzyıllarda, Yunanlılar'ın atalar ve Türkler'in ötekiler konumunda oldukları Avrupalı hayali, modern ulusal kimliklerin kendi kendilerini tahayyül etmelerinin temel öğelerindendi. Bu hayal ne denli çağdışı olmuş olsa da, günümüzdeki dünya siyasetinde; bu hayali ne derece içselleştirdiklerine bağlı olarak, Yunanlılar'ın ve Türkler'in kendi kendileri hakkındaki tahayyüllerinde ve birbirlerine karşı tavırlarında önemli bir ağırlığı vardır. Bu tahayyülü değiştirmek, Avrupalı kimliğinin temellerini ve Avrupa kimliğine bağlı olarak oluşturulan diğer kimlikleri de değiştirecektir. Herzfeld Batı'nın kültürel ve siyasal hegemonyasının en önemli yanının Yunanlılar'ın Türkler'i doğal düşmanlar olarak kabul etmeye ve Türk kültürüne bir kirlenme olarak bakmaya ikna edilmeleri olabileceğini söylemişti. Türkler'in kendi dillerini ve kültürlerini Osmanlı izlerinden arındırmaya çalışmalarının da buradan kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorulabilir.

Türkiye'de ve Yunanistan'da, hükümetin resmi söylemiyle sunulan olgular ile "herkesin bildiği şeyler" arasında çoğunlukla büyük bir farklılık, Avrupa'nın tahayyülüyle birlikte dışarıdan alıntılanan bölünmelere denk düşen bir ikilik vardır. Her iki ulus da, ikircikli ancak güçlü bir özçıkar nedeniyle Avrupalılar'ın kendilerine dair yorumlarını kabul etmek eğilimindedir; her iki halk da ulusal kimliklerini belli ölçülerde Avrupa'nın onlardan beklediği biçimde, ya da yöneticilerinin Avrupa'nın beklediğini sandıkları biçimde tarif etmektedirler. Yunan milliyetçiliği ortaya çıktığında, yeni kurulan Yunan devletinin yaşaması Avrupa'ya bağlıydı; Avrupa'nın askeri desteği olmadan bağımsızlık kazanmak olanaksızdı. "Bağımsızlıkların bedeli olarak, Yunanlılar Avrupa'nın uzak geçmişteki atalarının hayaleti rolünü üstlenme zorunluluğuyla karşı karşıya kaldılar."[10] Bu idealleştirmeler, Yunan devletinin doğuşunu belirli bir ironiyle sarmaladı; kültürel yaşamda, çifte oyun diyebileceğimiz bir bölünme oluştu: Yunanlılar bir yandan "*bizim* ulusumuzu", öte yandan "*onların* ulusunu" oynamak durumundaydılar. "Modern Yunanistan'ın Avrupalılar/ötekiler ikiliğine tam olarak yerleştirilememesine, Yunanlılar'ın kendilerinin ne derece Avrupalı olduklarına ilişkin kuşkularına" rağmen, "Avrupa Eski Yunan'ı kendisinin tinsel atası olarak tanımladığından, modern çağda neyin Yunan kültürü olarak görülüp görülmeyeceğine de kendisi karar veriyordu".[11] Yunanlılar *onlar için* idealleştirilmiş bir tinsel ve entelektüel ata rolünü oynarken, *kendileri için* tanımladıkları Yunan ulusu "egzotizmle tanıdıklık arasındaki, tarihsel olarak oluşturulan Avrupalı ve Doğulu kutupları arasındaki iki yönlü bir salınım" üzerine kuruluydu.[12]

---

[10] Herzfeld, *Anthropology...*, s. 25.

Türk milliyetçiliği Avrupa sömürgeciliğinin açık tehdidine karşı ortaya çıktığından, bu tehdide karşı takınılan tavrın izlerini taşımaktadır. Türkiye elbette Avrupa'nın kendisi hakkındaki Doğulu barbar imgesini bir ulusal kimlik olarak kabul edemezdi. Ancak, bir ulus-devlet olabilmenin egemen paradigması olarak "Batılılaşmayı" kabul etmekle, örtük bir biçimde bu imgeye razı oldu. Yoksa, Türk politikacıların sık sık dile getirdikleri "Türkiye uygar bir ülkedir" tümcesi, bu bağlamı göz önünde bulundurmayanların düşündükleri gibi, nereden geldiği belli olmayan, amaçsız bir ifade olurdu. Politikacıların bu demeçleri *onlar için* Türk ulusunun, kendi Avrupalılığından söz ederken Avrupa'nın ötekisi olma rolünü kabullenmenin görünümüdür.

Bu söylemde Osmanlılar'ın Avrupa hanedanlıkları arasında sayılmaları olgusunun belli belirsiz ve çarpıtılmış yankılarını bulmak mümkündür. Burada, Dimitri Kitsikis'in "Türk-Yunan İmparatorluğu" diye adlandırdığı oluşumun ilk dönemlerinde Osmanlı ve Bizans hanedanları arasında yapılan evliliklerin yanında, imparatorluk çağı boyunca Türkiye'nin Avrupa *için* aynı anda hem Avrupalı, hem de Avrupalı-olmayan konumunda yer alması söz konusudur. Ortaçağ ve Rönesans'ta Avrupalı iktidarlar arasındaki çatışmalarda taraf olan, Avrupa'yla ticaret yapan, askeri gücü ve dinsel tolerans politikası nedeniyle saygı duyulan Osmanlı, tanıdık bir düşmandı. Sömürge döneminde bile, Osmanlı Asya'nın değil *Avrupa'nın* "Hasta Adam"ıydı. Osmanlı İmparatorluğu' nun parçalanmasıyla ortaya çıkan devletler arasında Türkiye diğerleri kadar istikrarlı bir siyasal sisteme ve gelişen bir ekonomiye sahiptir; ayrıca, en kalabalık nüfus ve en geniş orta sınıf Türkiye'dedir. Ancak Türk ve yabancı gözlemciler Türkiye'yi bu devletlere göre değil, Avrupa'ya göre oluşturulmuş kendine özgü bir kategoriye göre değerlendirmektedirler. Örnekse, insan hakları meselesi Türkiye özelinde farklı bir gözle ele alınmaktadır. Arjantin'de insanların "kaybolması" dünya kamuoyunda öfkeyle karşılanırken, Türkiye'de insanların "gözaltında kaybedilmeleri" yalnızca bu ülkenin Avrupa Birliği'ne üyeliği tartışılırken gündeme gelmektedir.

---

[11] *A.g.e.*, s. 28, s. 2.

[12] *A.g.e.*, s. 4.

Onlara göre oluşturulan Yunan ve Türk ulusları, Avrupa'nın görüşüne uygun bir ulus yaratmaya çalışan söylemlerle kurulmuşlardır. *Kendilerine göre* oluşturdukları uluslar ise, bu Avrupalı görüşüne karşı çıkmaya, belirli bir özel alanı ondan sakınmaya, bu bakışa karşı ayaklanıp belki de onu şaşırtmaya yönelmeleri açısından benzerdirler. Herzfeld Yunanistan'ın kırsal kesiminde, köylüler ve kasabalılar arasında etnografik alan çatışması yaparken, konuştuğu kişiler Herzfeld'in kendileri hakkında kendilerinden daha fazla şey bildiğini söylemişlerdi. "Bir Yunan kırsal yerleşimine ilk kez giden bir etnograf, şu düş kırıcı yanıtla karşılaşabilir: 'Okumuş yazmış' (*grammatismenos*) bir insan ve bir bilgin (*epistomonas*) olarak, kendi tarihleri ve görenekleri hakkında köylülerden daha fazla şey bilen birisi olarak, *onlara* bu konulardan söz etmeli midir?" Herzfeld bu olgunun Yunan devletinin millileştirme politikaları içinde okuma yazmaya verilen önemle ilintili olduğunu belirtir. Ancak, böylesi ifadelerin simgesel olduklarını söyler: "Bu alçakgönüllülüğün ardında bir direniş yatar. Bu, öfkelerinin ve kendilerini gözetleyen bir düzeni reddedişlerinin ifadesidir... Köylülerin gösterdikleri saygı, ilk bakışta, söylediklerine inanıyor oldukları izlenimini verse de, böylesi bir izlenim ironinin (örneğin, size köylülerden 'daha iyi' Yunanca konuştuğunuz söylendiğinde beliren ironinin) farkına varamaz... Devletin okuma yazma seferberliğine büyük önem verdiği bir ulusal kültürde, bu durum etnografın konumunu resmi bir değerler sistemiyle, köylülerin bu değerlerle uyum içinde olduklarını savunan resmi söylemle özdeşleştirmektedir."[13]

Herzfeld'in gözlemleri Avrupa'nın hayalinin Yunanistan ve Türkiye'de ülke içi bölünmeleri, özellikle de kır/kent ayrımını daha da derinleştirdiğini, *ülke içinde barbarlar* yarattığını göstermektedir. Avrupa'da ulus-devletlerin kurulduğu dönemde, milliyetçi antropologların "sağ kalmacılık" doktrinini kullanarak "... ulus-devletin kırsal kesimde bir biçimde ayakta kalan, ancak o güne değin dikkate alınmayan eski temeller üzerine kurulduğunu iddia ediyorlardı... Yunan entelijensiyası kırsal kesimde yaşayan halkı içten içe geri kalmış olarak değerlendirirken, dış dünyaya folk kültürünü tüm Yunanlılar'ı ortaklaştıran parlak bir miras olarak sunuyordu."[14] Folklor araştırmaları Yunanistan ve Türkiye'de bu "*ülke içi* egzotizmi", ulusun içindeki ötekileri, devletçilerin ulusun özünün taşıyıcısı olarak gördükleri bu topluluğu inceleyen çalışmalarla başladı. "19. yüzyılın folklor araştırmaları bir yandan içinde kendisinin de katılım payı olduğunu ileri sürdüğü bir folk kültürü tanımlayan, öte yandan bu kültürün dışında ve üzerinde yer alan eğitimli bir Aklın çelişkisini gözler önüne serer." [15]

Kırsal kültürün resmi söyleme uygun düşmeyen kimi öğeler tarafından

[13] *A.g.e.*, s. 21-22.

[14] *A.g.e.*, s. 10.

[15] *A.g.e.*, s. 16.

"kirletildiği" durumlarda, sağkalmacı tez bir ikilemle karşı karşıya kalır. Yunanlılar için kirlenme, Türk kültüründen kalan izlerdir. Türkiye'de ise, köylü bir yandan Türklüğün saf özünü barındırdığı için yüceltilirken, aynı zamanda "uygar olmamakla" suçlanmaktadır. Her iki durumda da, *bize göre* ulus ile *onlara göre* ulus, Avrupa'nın hayali tarafından belirlenen ayrım çizgilerini izlemektedir. Türkiye ve Yunanistan'da yaşayan halk, *onlara göre* ulus adı altında belirlenen kimliği kuramadıkları için disiplin altına alınmış ve cezalandırılmışlardır. Türkiye'de kırsal kesimin gelişmemiş olmasının ve Kürtler'in kendi kaderlerini tayin etme istemlerinin bir araya gelmesi, bu durumu çok daha fazla karmaşıklaştırmıştır.

Çeviren: İ. Kaya Şahin

METİS EDEBİYAT

1929

Ahmet Sipahioğlu

264 sayfa

Ahmet Sipahioğlu'nun romanı **1929**, yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarından birinin öyküsü... Ahmet Sipahioğlu romanın başında "bu kitapta yer alan kişi ve olayların bazıları gerçektir," diyor. Yazar ve yayıncı haliyle merak ediyorlar: Acaba üstüne alınan çıkacak mı?

1928 yılının 12 Kasım günü ile başlayan kitap, 1929'u ay ay anlatarak bir yıllık bir çevrim kuruyor. Öyküde kimler yok ki... Doktorunuz, muhabiriniz, başyazarınız, medyumunuz ve tabii bizzat yazarınız... Hepsi o muhteşem yılı daha iyi anlatabilmek için hizmetinizdeler... Cenevre'den piyano tahsilinden dönen Şekip Bey'in Madam Laparra'ya yazdığı mektuplar, Pervin'in defterleri, ilk kez o yıl yapılan güzellik müsabakası, İstanbol'un zenginleri, yılın en önemli haberleri, dans ve müzik, sağlığınız için doktorunuzdan önemli tavsiyeler, İstanbul'a gelen Graf Zepelin, tabancalı kadınlar ve yılın sürprizleri... 12 kısım tekmili birden... Resimli çizimli, hatta içine reklam da alınmış bu güzel kitabı bir roman olarak okuyabileceğiniz gibi, bir TC vatandaşı olarak memleketinizde yaşadığınız herhangi bir yılın saatli maarif takvimini okur gibi de okuyabilirsiniz...

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

İLK TARİHÇİ BETİLERİ: YUNANLILARIN SEÇİMİ

François Hartog

Eğer tarih, daha doğrusu tarihin yazımı Mezopotamya'da, ülkeyi ilk kez kendi hükmü altında birleştiren ve tarihini yazdırmak için yazıcılara çağrıda bulunan Akkad krallığı (İ.Ö. 2270-2083) ile başlıyorsa[1] ... Eğer bütünüyle hatıraya seslenen Eski İsrail Kitabı temelde bir tarih kitabı gibiyse[2] ... Peki o zaman Yunanlılar'ın yeri neresi? Bize kadar gelen bütün bir geleneğin "ilk başta" onların olduğunu söylediği, Doğu'ya bitişik dar coğrafyalarında yaşayan Yunanlılar aslında "geç kalanlardır": Oysa Yunanistan bütün başlangıçlara mekân oluşturmamış mıydı? Ve Herodotos da, en azından Çiçero'nun deyiminden bu yana, tarihin babası değil miydi?

Yunanlılar'ın "geç kaldıkları" kesindi: Yazıya, geç ya da erken (İ.Ö. 8. yüzyıl dolaylarında), Suriye-Fenike alfabesini kabul ederek geçmişlerdi. Öte yandan, "öznel" bir beti olarak tarihçi onlarla birlikte, tam olarak da Herodotos'la birlikte ortaya çıkar. Doğrudan bir siyasal iktidara bağlı olmayan, ondan emir almayan Herodotos, kendi adıyla başlayan anlatıyı, ("Halikarnassoslu Herodotos'un kamuya sunduğu...") kendi anlatısını sahiplenir, onu belirler. Tıpkı kendisinden önce Hekataios'un yaptığı, kendisinden sonra da Thukydides'in yapacağı şeyi yapar; ama adı geçen her iki tarihçi de belgisiz zamirler kullanmıştır. Oysa Herodotos *lógos* unun yazarıdır, ve onlara karşı ya da onların karşısında, Herodotos'un otoritesini oluşturan şey bu *lógos* olacaktır. Daha baştan arzu ettiği bu yeni bilgi yeri, aynı zamanda, bütünüyle inşa edilmeyi beklemektedir.[3] Bu noktada, doğru tarihyazımlarıyla açık bir ayrılık vardır. Yunanlılar tarihten ziyade tarihçinin mucitleridir.

Bu türden bir söylem üretim biçimi ve bu vurgulamanın yalnızca tarihyazımına özgü olmadığını biliyoruz. Tam tersine, sanatçılarıyla, tıp bilginleriyle, doğa felsefecileriyle "ben"i öne çıkaran Yunan entelektüel tarihinin bu döneminin (İ.Ö. 4. ve 5. yüzyıllar) vurgularını, bir anlamda imzasını oluştururlar.[4] Yine de, tarihyazımı için bu vurgulama bir kırılganlığı da beraberinde taşıyacaktır; tarih kısa zamanda bir tür haline gelecektir ama bir disiplin oluşturmayacaktır: Hiçbir zaman meşruiyet biçimlerini kontrol edecek ya da kabul edilebilirlik kurallarını düzenleyecek bir kurumun (okul ya da başka bir kurum) bünyesinde yer almayacaktır. Ayrıca tarihçi, 4. yüzyıldan itibaren en önemli referans haline gelecek ve bir anlamda entelektüelin modelini oluşturacak olan, bilgi sahnesinin yeni betisi filozof karşısında diz çökecektir. Tarihçi filozofu eleştirecek, kendini filozof olarak tanıtacak ya da filozofa yanıt olarak tarihin de aslında felsefe olduğunu göstermeye çalışacaktır.

---

[1] Jean-Jacques Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, s. 20-22. Aynı zamanda ilk Çin yıllıklarıyla Uzak Doğu'yu da anabiliriz: Saklanan en eski yıllıklar Lu ülkesinin (722-481) yıllıklarıdır.

[2] Yerushalmi, 1984.

[3] Hartog, 1991.

Tarihçi betisi dendiğinde, bu türün oluşumunun başlarındaki *özellikler* ve *davranışlarla*, ilk tarih anlatısını destekleyecek ve mümkün kılacak epistemolojik ama aynı zamanda anlatısal düzenlemeler kastedilmektedir. Burada bu betinin ilk oluşum halleri üzerinde duracağım.

Destan ya da Tarih

Herodotos Homeros'la yarışmak ister ve ancak *Tarih* başlıklı kitabının sonlarına doğru Herodotos olur. Daha önce de kullandığım bu formül Herodotos'un başlama cüretini ya da gücünü destanda bulduğunu söylemek içindir. Sonuçta, Homeros'un Troya savaşı için yaptığını, Yunanlılar'la Barbarlar arasındaki savaş için yapmaktır amacı. Destan gibi tarih, yani bizim için "tarih"in kendisi haline gelecek olan Herodotos ve Thukydides'in tarihleri de başlangıç noktası olarak çekişmeyi, çatışmayı, ayrılığı alırlar: Akhalar'la Troyalılar'ın çarpışması, Akhilleus ile Agamemnon arasındaki kavga, Yunanlılar'ın Barbarlar'a karşı savaşları, Atinalılar'la Ispartalılar arasındaki savaş. *İlyada* çarpışmayı anlatır ve tam da iki kahramanın o uğursuz kavgasıyla başlar, *Tarih* ise büyük bir savaşı, Med Savaşları'nı anlatmayı seçer ve işe kavganın "kökenini" belirlemekle başlar (Herodotos için *aitia*'nın ya da Thukydides için *alethestáte próphasis*'in belirlenmesi).

Musa'nın esin verdiği ozan, her iki safı da "görür". Hiç kimsenin Zeus'un yargısından kaçamadığını iyi bilir, bu yüzden iki tarafın da acılarını ve başarılarını görür, onları anlatır. Aynı biçimde, bir sürgün olan ilk tarihçi (Herodotos'un Halikarnassos'u terk etmek zorunda kaldığını biliyoruz) kendine görev olarak, gerek Yunanlılar'ın gerekse de Barbarlar'ın kayda değer işlerinin dökümünü yapmayı ve onları anlatmayı seçer. Sürgün edilen Atinalı Thukydides de, yazdığı ikinci bir önsözde "iki tarafın da işlerine tanık olduğunu"[5] belirtir. Elbette ozandan tarihçiye "çalışma koşulları", eğer denirse, kötüleşmiştir, çünkü arada durmaya ya da ikili bir bakışın ortaya çıkmasına yol açan bir olgu olarak sürgün, tanrısal seçilmişlik ve görünün (bazen gerçek gözlerin körleşmesi pahasına) yerine geçmiştir.

---

[4] G. E. R. Lloyd, 1987, s. 58-70.

[5] Thukydides, V, 26.

Tarihten Destana

Destandan tarihe giden yol (ister devamlılıkları ortaya çıkarmak, isterse de kopuşları vurgulamak için)[6] uzun zamandır pek çok incelemeye konu olmuştur; yine de, bir an için de olsa, bu yolu tersine katedip, hiç kuşkusuz bir destan olan *Odysseia*'yı aynı zamanda bir *ilk* tarih olarak ele alamaz mıyız? Homeros'tan Herodotos'a değil, Herodotos'tan Homeros'a giderek girişebiliriz böyle bir işe.

Mimesis başlıklı önemli kitabının girişinde Erich Auerbach, Homeros'un üslubunun Eski Ahit'inkinin karşıtı olduğunu söyler. İshak'ın kurban edilişi anlatısıyla Odysseus'un sütninesi Euryklea tarafından tanındığı sahneyi karşılaştırarak, Homeros'un üslubunu "anlatılanları her zaman saf bir şimdiki zaman içinde" sunan ve "insani ve tarihsel gelişimlere çok az yer veren" bir "ön plan" üslubu olarak nitelendirir.[7] Sürekli olarak Tanrı'nın eliyle yönlendirilen, "geçmişleriyle yüklü" olan büyük İncil betileri karşısında, açıkça sabitlenmiş kaderleriyle Homeros kahramanları "her gün sanki dünyanın ilk günüymüş gibi uyanırlar".[8] Homeros'a baktığımızda, yüzeysel kişilikler ve efsanevi bir malzeme buluruz, oysa ki bunların ötesinde tarihsellik ortadadır, hayatların içinden geçer, anlatıları düzenler. Tarihin kendisi de belirdiği yerdedir. [9]

Batı edebiyatının bu "temel" tipolojisini yadsımasak da, sorgulayabiliriz. İlk başta da, ilk günkü gibi, Odysseus'un, arkadaşlarının tersine, unutmak istemediğini hatırlatabiliriz: Ne eve geri dönmeyi, ne İthake'yi, ne de bir ölümlü olduğunu unutmak ister. Oysa ki Lotosyiyenler ile karşılaşmayla başlayan anlatıların mekânı (Alkinoos'un evinde) bir unutuş dünyasıdır: Unuturuz ve unutuluruz. Ama özellikle de şu kesinlikten yola çıkabiliriz: *Odysseia, İlyada* dan sonra gelir.[10] *İlyada*'da Troya daha alınmamıştır, Akhilleus hâlâ yaşamaktadır: *Önceki* bir zamanda, beklenti içindeyizdir. *Odysseia* açıldığında sonraki bir zamana geçeriz, olayın hatırası ortadadır, yaslar ve uzun sürmüş acılar hatırlanır.[11]

---

[6] G. Nagy, 1990. [7] E. Auerbach, 1968, s. 20, 33. [8] *A.g.e.*, s. 21.

[9] *A.g.e.*, s. 28: "Çoğu durumda, biraz ilgili bir okuyucu, tarih ile efsane arasından kolayca geçebilir."

[10] Uzun zamandan beri Homeros uzmanları, bu iki destanın yazılışları arasındaki zaman mesafesini ölçmeye ve yıllarla ifade etmeye çalışmışlardır: Yarım yüzyıl mı, bir yüzyıl mı?

[11] Hektor'un cenaze törenleriyle (cesedin iade edilişi töreni mümkün kılmıştır) kapanan İlyada'nın aynı zamanda hatırlama boyutuna açıldığı doğrudur. *Póthos* a düşen Akhilleus'un kendisi de, Hades'te bile, her zaman için Hektor'u hatırlayacağını ifade etmiştir (XXII, 387-390).

Eskiler ama aynı zamanda modernler için de başat olan bu olayın on yıl sonrasındayızdır. Thukydides bu savaşı, Yunanlılar'ın ortaklaşa gerçekleştirdikleri ilk hareket olarak görür; daha sonra Romalılar, Eneas'ın kaçışıyla kendi tarihlerinin başlangıç noktasını bulacaklardır: Sürgün yolu sonuçta memleketin kökenlerine dönüş yolu haline gelmektedir.

Önce paylaşılan, sonra tartışılan, sonra da reddedilen tutamak noktası olan Troya savaşı, günümüze kadar "esas" olay niteliğini korumuştur. *İlyada* karşısında, savaştan birçok sahneyi aktaran *Odysseia* daha o zamandan "tarih" konumuna yerleşir.

Phaiaklar'ın kör ozanı Demodokos, Odysseus'la Akhilleus'un kavgasını anlatmaya başlar,[12] sonra, Odysseus'un ricası üzerine, tahta at sahnesine geçer ve şehrin yağmalanışını ve yangını anlatır.[13] Kesinlikle hâlâ kahramanların başarılarının (*klea andrôn*) anlatıldığı düzlemdeyizdir. Ancak şairin dinleyicilerine ve onların verdikleri tepkiye (yani anlatının içine serpiştirilen anlatılara) dikkat edersek, *Odysseia*'nın, ozanın şarkısından alınan ve doğal olarak beklenen zevkin (*terpsis*) dinleyicilerin bir kısmının hissettiği acı, dert ve hasretle bozulduğu, örselendiği bir zamanı ortaya çıkardığını görürüz. İstisnai (hatta ütopik) bir toplum olan Phaiak toplumunun sunduğu bir ihtimal dışında, sanki artık saf olan bir zevk mümkün değildir. Phaiaklar ekmek yiyen insanlardan uzakta, sürekli olarak "şölenlerle, lirle, danslarla, sıcak banyolarla, yataklarla ve sürekli değiştirilen elbiselerle"[14] vakit geçirmektedirler. Alkinoos itiraf eder: Eğer tanrılar Troya surları altında onca insana ölüm dağıtmışlarsa "bu, geleceğin insanlarına (*essomenoisin*) şarkılar bahşetmek içindir (*ina*)".[15] Bir anda dehşetten destana, ölümden geçmişe geçeriz. Alkinoos hem bir estet hem de bir işlevselcidir: İnsanlar ölmelidir ki, diğerleri, daha sonra, şarkıların zevkine varabilsin. Kykloplar'ın zorlu komşuluğundan kaçtıklarından beri, Phaiaklar şiddeti ve savaşı bilmezler, ozan ister Ares ve Aphrodite'nin zinasını ve aşkını, ister Akhilleus'la Odysseus'un kavgasını, isterse de Troya yangınını anlatsın, aldıkları zevk birdir.

Tabii Odysseus için her şey bu kadar basit değildir. Hephaistos'un kendisini aldatan âşıklardan öç alışını dinlerken, diğer dinleyicilerin aldığı zevke benzer[16] bir zevk alır, ancak, sıra yakın tarihe geldiğinde iş değişir. Phaiaklar zevkten erirlerken o, gözyaşlarını tutamaz: Akhilleus'la kavgası anlatıldığında ağlar, tahta at anlatıldığında ağlar, oysa ki bunu kendisi önermiştir.[17] Bu durumda, misafirine, zevkin herkes için aynı olması (*homos terpômetha pántes*)[18] gerektiğini söyleyen Alkinoos, ozanın sunuşuna bir anda son verir.

---

[12] *Odysseia*, 8, 75-82. Bilinmeyen bu "kavga" ve Akhilleus'la Agamemnon'un kavgasıyla olan ilişkisi üzerine bkz. Nagy, 1979, s. 42-58.

[13] Odysseia, 8, 492-498. [14] *A.g.e.*, 8, 248-249. [15] *A.g.e.*, 8, 580.

[16] *A.g.e.*, 8, 369. [17] *A.g.e.*, 8, 83-95, 521-34. [18] *A.g.e.*, 8, 542.

Dönüşün, ancak acılı (*lugrós*) bir dönüşün destanı olan *Odysseia*, yokluklarla belirlenir ve hatıralar etrafında örülür. Penelope, İthake'nin ozanı Phemios'un, Troya'dan dönüşü ve Akhalar'ın sefaletini anlatmasına dayanamaz, oysa ki kocasının yokluğunun yasını tutmaktan bir an bile vazgeçmemiştir: *Póthos*'a düşmüştür, aklı fikri kaybolandadır.[19] Dolayısıyla başkalarının ozanın şarkı dağarcığında basit bir yenilik olarak gördüğü şey, onun için son derece dayanılmazdır. Sonuçta, Penelope ile diğerleri arasında düzlem farklılığı ve kayması vardır: O (hâlâ) yoklukla (*póthos*) ve kendi acısıyla meşguldür, oysa diğerleri (daha şimdiden) bu öyküleri *kleos*, şan düzleminde yer alan, geçmişe ait öyküler gibi dinlemektedirler. Onlara göre "dönüş" konusu, ilgilerine koşut olarak destana oldukça yakışır. Geçmişte kalan insan, yani ölü Odysseus, kayıp bir Odysseus'tan daha iyidir.

Aynı biçimde, yıllarca sürüklendikten sonra karısına ve krallığına kavuşan Menelaos, hükmetmekten zevk almamaktadır: Penelope gibi amansız bir *póthos*'a düşmüş, Troya önünde düşenlere ağlamaktadır: Telemakhos'a böyle söyler. Ve özellikle, hatırası onu ne yemek yerken, ne de uyurken terk eden Odysseus'a yanmaktadır.[20] Şölenin davetlilerinin derdini dindirmek ve gözyaşlarına son vermek için Helene'nin müdahalesi gerekecektir. Şaraba, acıyı, öfkeyi, dertlerin hatıralarını yok eden, gerçek bir "yas yokedici" (*nepenthés*) ilaç katmakla işe başlar, sonra, herkesi sofranın neşesine ve öykülerin zevkine (*terpsis*) davet eder; kendisi de, bir ozanmışçasına, Odysseus'un işlerinden bir bölüm anlatır. Sonra sözü Menelaos alır, başka bir öykü anlatır, ardından Telemakhos konuşur; derken bir sözcük ona Odysseus'un kaderinin kötülüğünü hatırlatır, o zaman uyumak için izin ister.[21] Böylelikle gece dertsiz biter. Helene'nin ilacı Penelope'nin yapamadığını yapar: Bir mesafe oluşturur ve Odysseus'un başarıları anlatıldığında misafirlerin kendilerini Helene'nin değil de Homeros'un dinleyicileri gibi hissetmelerini sağlar.

Bir anda ve bir süre için *phármakon*, "yokluğu" (*póthos*) "geçmiş"e çevirir. Kayıp kişi bir ölü haline gelir, bu durumda ölüm "güzel ölüm"dür; normalde gerekli olan ve Jean-Pierre Vernant'ın birbirlerini tamamladıklarını söylediği cenaze törenleri ve destan aşamaları bir anda atlanır. Ölümü evcilleştirmek için geliştirilen kurumlar olan cenaze törenleri, aslında, "*póthos*'un patetik ayırıcılığından daha nesnel ve kopuk bir anmaya, kahramanlığı öne çıkaran bir kültürün toplumsal kodu çerçevesinde kurumlaştırılan bir hatıraya geçişi" vurgularlar.[22] Bu arada destansı şiir bu süreci "hayatını kaybetmiş bir bireyi, bir ölüye dönüştürerek, mevcudiyeti topluluğun hafızasına kazınmış bir ölü betisi haline getirerek" taçlandırır.

---

[19] *A.g.e.*, 1, 341-344: Penelope'nin üstüne unutulmaz bir yas (*penthos alaston*) çöker, yok olanı sürekli özler (*potheô*), şanı Helen ülkesini tutmuş kahramanı sürekli hatırlar (*memnemene aiei*). *Pôthos*, cenaze törenleri ve destan üzerine bkz., J. P. Vernant, 1990, s. 41-50.

[20] *Odysseia*, 4, 93, 105-12. [21] *A.g.e.*, 4, 220-95.

Menelaos'un sarayının büyük salonunda misafirler Helene'nin hazırladığı ilaçla acılarını "unuturlar" ve ozanın şarkısından beklenen saf zevki tadabilirler.[23] Aynı Phaiaklar gibi, ancak onların bunu gerçekleştirmek için bir *phármakon*'a ihtiyaçları yoktur. Alkinoos'a göre Odysseus bir ozan kadar güzel ve bilgece anlatır.[24] Odysseus'un kendi mutsuz gezilerini birinci tekil kişiyle anlatışını dinlerken de, Demodokos'un üçüncü tekil kişiyle Troya muhasarasını anlatıp Odysseus'u kutlamasını dinlerken de zevke garkolmuşlardır.[25] Oysa Odysseus için aynı şeyin geçerli olduğunu söylemek oldukça zordur.

Esin dolu ozanla kendi eylemlerinin anlatısını dinleyen kahramanı karşı karşıya getiren sahnede Hannah Arendt, en azından şiirsel olarak, tarih kategorisinin başlangıcını görür. "Daha önce yalnızca olay olan şey şimdi tarih haline gelmekteydi." Evet, "olay"ın anlatı haline getirildiği açıktır, ancak, özellikle Odysseus'un mevcudiyeti "bunun" gerçekten olmuş olduğunu kanıtlamaktadır. Bu noktada, o zamana kadar görülmeyen bir düzenleme, bir "bozukluk" ortaya çıkmaktadır, çünkü destanda ozanın sözünün gerçekliği, tamamıyla bu sözü esinleyen ve onun güvencesini oluşturan Musa'nın otoritesine bağlıdır. Daha da ileri giderek, Hannah Arendt, bu sahneyi şiir ve tarih için "paradigmatik" olarak görmektedir, çünkü "gerçeklikle barışma, yani Aristoteles'e göre tragedyanın özü ve Hegel'e göre de tarihin nihai amacı olan *katharsis*, bir hatırlama sonucunda dökülen gözyaşlarıyla gerçekleşiyordu". [26]

Bizi, *katharsis*ten geçerek Homeros'tan Hegel'e götüren bu kestirme yolda Hannah Arendt'i izleyebilir miyiz? "İlk" tarihçi anlatısı mıdır bu? Kimin için? Bizim için belki evet, ama bu anlatı ilkel bir sahne biçimindedir. Ama Demodokos için kesinlikle bundan söz edemeyiz: O her zamanki gibi ozandır. Phaiaklar için de durum böyle değildir: Onlar da, her zamanki gibi, ozanlarını dinlemektedirler. Yaşadıkları uçlardaki hayat onları *daha şimdiden* Alkinoos'un sözünü ettiği geleceğin insanları haline getirmektedir. Öyleyse *Odysseia*nın alıcısı olan bu has "gelecek insanları" için mi bu anlatı bir tarihtir? Bu

---

[22] J. P. Vernant, 1990, s. 50.

[23] Ozandan beklenen *terpsis*tir ve bunun için o, uzaklardan çağrılır, *Odysseia*, 17, 385, 518-21. Destan şarkısının verdiği unutuş üzerine, bkz. Hesiodos, *Theogonia* (98-103): "Bir kişi yüreğinde yas mı taşıyor..? Musalar'ın hizmetkârı bir ozan, kutlasın eski insanların büyük işlerini, Olympos'un sakinleri olan iyi tanrıları: Hemencecik geçer mutsuzluğu, acıları, onları hatırlamaz bile."

[24] *Odysseia*, 11, 367-9: "Sözcükler sende güzel, içindeki düşünceler soylu / bir ozan gibi ustalıkla anlattın bize / hem kendi acılarını hem de Akhalar'ınkileri."

[25] *A.g.e.*, 11, 333-4.

[26] H. Arendt, 1972, s. 63.

"bozukluğu" nasıl karşılıyorlardı, onun farkına varmış mıydılar, vardılarsa ona ne anlam vermişlerdi? Ama daha önce şiirin alıcılarının kim olduğu sorusuna yanıt vermemiz gerekiyor.

Anlatı katmanlarının üst üste binişinin oluşturduğu etkiyi gözden geçirmeden önce şunu söylemeliyiz: Sorunun ilk yöneldiği kişi Odysseus'tur, çünkü anlatılan öykünün *kendi* öyküsü ve *tarihin kendisi* olduğunu tecrübeyle bilen tek kişi odur. Nasıl tepki verir? Ağlar. Ama daha önce bazı davranışlarda bulunur ve birkaç söz söyler. İki kez şarkı söyleyen Demodokos'a güzel bir et parçası göndertir; bu elbette onu ve onun aracılığıyla ozanın işlevini onurlandırmanın bir yoludur. *İlyada*'dan farklı olarak *Odysseia*, ozan kişisini ve destansı şarkıları sahneye çıkarmayı sever.

Sonra Odysseus devam eder: "Tüm ölümlüler içinde seni Demodokos, selamlıyorum / Zeus'un kızı Musa yetiştirmiş olmalı seni, ya da Apollon." Ozanı Musa'ya bağlayan bu sıkı ilişkinin anıştırılması, beklenen, uzlaşılmış övgüye tekabül eder: Ozan bir görücüdür. Ama devamı daha şaşırtıcıdır: "Yunanlılar'ın kaderini büyük bir doğrulukla söylüyorsun (*lien kata kósmon*) / Argoslular'ın neler yaptığını, başlarına neler geldiğini, ne acılar çektiklerini / sanki (*hôs*) orada bulunmuş (*pareôn*), ya da en azından birinden duymuş (*akousas*) biri gibi."[27] Aslında düzlem değişir: Görücü aynı zamanda "gözetleyici"dir de, daha doğrusu, "büyük" (*lien*) sözcüğünün kullanımı onun yaptığı tasvirin doğruluğunu belirtmektedir; Odysseus bile, onun orada bulunmamış olduğunu bildiği halde, söylediğini gerçekten *görmüş* olduğuna inanmaya eğilimlidir. Kör ozan Demodokos hiçbir biçimde tanık değildir; tanık, Odysseus'tur.

Ancak her dinleyici gibi Odysseus da bilmektedir ki, Musa'nın her şeyi bilmesi, her şeyi görmesi, orada mevcut olmasına bağlıdır: Musa orada bulunmuştur. "Ve şimdi söyleyin bana ey Musalar, Olympos'un sakinleri" diye hitap eder ozan, "çünkü siz, siz tanrıçalar her yerdesiniz (*páreste*), her şeyi bilirsiniz (*iste pánta*), bizse bir uğultu (*kleos*) duyarız, biz bir şey bilmeyiz (*idmen*), söyleyin bana kimdi Danaeler'in önderleri..."[28] Ozan da, esinlendiği için, Musa *gibi*, sanki oradaymış gibi görür. Öyleyse Odysseus'un, daha tarihçilik bile ortada yokken ayrıntılı bir incelemede bulunma eylemini değerli kılıp, tarihçi gibi göz ile kulak arasında bir ayrım yaparak insan görüşüne önem vermesinin anlamı nedir? [29]

"Demodokos'un öyküsü büyük bir doğrulukla söylendi (*lien kata kósmon*), olanları nasıl görmemiş olabilir ki?" der gibidir Odysseus. Olan bitenle, bu olanı anlatmak için kullanılan sözcükler arasındaki bu aşırı tutarlılık, bu uygunluk, tanık konumunda olan Odysseus için şarkının gerçek olduğuna ilişkin kesin delillerdir.[30] Tuhaf bir tersine çevirmeyle, insan görüşü, üstünde tanrısal görünün doğruluğunun ölçüldüğü tezgâh haline gelmektedir. Bu birkaç mısrada, "ozan" Demodokos ile "tarihçi" Demodokos'un üst üste bindiği görülür. "Tarihçi"nin, "ozanı" "doğrulamak" için ve destansı sözün üretim biçimi olarak, bir zaman için belirmiş olması bu durumu değiştirmez. Son söz elbette Musa'nındır. Ama kısa bile olsa bu düzlem değişikliği, ya da "ozan" ve "tarihçi" olarak Demodokos'un bir parça geride bırakılması, en azından (bir bilgi poetikası anlamında) poetika açısından konuşursak, oldukça önemlidir. Esasında önemli olan, bu olgunun Odysseus tarafından formüle edilmiş olmasıdır. Olası bir başka bilgi düzenlemesi üzerinde çakan bir şimşek, henüz adı olmayan bir yerin belirtilişi, Herodotos'un gelecekte yapacağı tarihyazımsal işlemin ham halidir. Bu durum tarihyazımsal işlemi aslında ne gerekli ne de kaçınılmaz kılar, yalnızca onun mümkün olduğunu söyler.

---

[27] *Odysseia*, 8, 487-91.
[28] *İlyada*, 2, 484-487.
[29] C. Darbo-Peschanski, 1987, s. 84-88; F. Hartog, 1991, s. 271-282.
[30] Aynı şekilde, tahta at öyküsü için de, gerçeklik göstergesi Demodokos'un uzun uzun (*katalegein*) ve ayrıntılı (*kata moiran*) bir biçimde konuşmasıdır. Bu durumda Odysseus, onun anlattıklarını bir tanrı sayesinde bildiğini söyleyecektir (8, 496-9). *Kata kosmon* üzerine bkz. benim katılmadığım, G. B. Walsh'ın yorumları, 1984, s. 8-9.

Odysseus'un sözlerine, yanlış sorularına Demodokos elbette cevap vermez, aslında kimse onun cevap vermesini de beklemez. O ozandır, ozanlık işlevini yerine getirmektedir. Şarkısı Phaiaklar'ı hazlara boğar. Ama Odysseus ağlar.[31] "Hatırlamanın gözyaşları" mıdır bunlar? Akhalar'ın çektikleri acılardan dem vurulduğunda, Penelope ya da Menelaos gibi *póthos* un pençesine mi düşer? Bitmemiş bir yas içinde midir? Zaten bu da Alkinoos'un sorusunun anlamıdır. Gözyaşlarını görünce, ona, Troya surları önünde bir akrabasını ya da bir yakınını mı kaybettiğini sorar. [32] Odysseus cevap vermeyecektir.

Ama, Alkinoos'un Odysseus'un gözyaşlarının nedenini sorgulamasından da önce, ozanın doğrudan müdahalesinin belirtisi olan şaşırtıcı bir karşılaştırma, bu gözyaşlarının tuhaflığını ve önemini vurgulamıştır. "Şehrini ve çocuklarını o kaçınılmaz sondan korumak için / şehrinin ve halkının gözü önünde düşen / kocası için dövünen bir kadının ağlayışı gibi / ve kadın onu ölmek üzereyken gördüğünde / üzerine atılır, acı çığlıklar atar, ama arkadan / atılan mızraklar sırtına ve omuzlarına saplanır / esir düşer, götürülür, acı ve dert içinde / yanakları acınası (*eleeinotátôi*) bir sıkıntıyla solar, çöker / Odysseus'un da kirpiklerinde aynı acınası (*eleeinòn*) gözyaşları vardı." [33]

Ama niye kocasını kaybetmiş bir kadın gibi ağlasın ki? Kimin için bu acıma gözyaşları? *Póthos* un mahvettiği, kaybolan kocasına ağlayan kadın Penelope'dir. Oysa esir düşmeden önce şehrinin ve halkının önünde kocasının ölümünü gören Andromake'dir.[34] Böylelikle bu sahne, karşılaştırma, anıştırma, özetleme ya da evrenselleştirme (Odysseus'un acısı bütün savaş kurbanları içindir) gücüyle, *Odysseia* metninin temel işleyiş biçimlerinden olan "belirtme sanatları"ndan birini oluşturmaktadır.[35] Aynı anda, bu olguya derinlik vererek, bir kez daha, Auerbach'ın biçem üzerine yaptığı vurgulamaları göreceleştirmeye katkıda bulunmaktadır.

---

[31] *Odysseia*, 8, 84-92, 521-2. Gözyaşları ve bu sahne üzerine, bkz. G. B. Walsh, 1984, s. 3-13; P. Pucci, 1987, s. 215-23; Ch. Segal, 1992, s. 8-11.

[32] *A.g.e.*, 8, 581-6. Alkinoos acısından söz eder (*achos*, 8, 541); *achos* aynı zamanda, kocasının öldüğünü gören kadının da hissettiği (8, 530), ayrıca Menelaos'un sürdüğünü söylediği şeydir (*achor alaston*, 4, 108). Burada yas ve *póthos* düzlemindeyizdir.

[33] *A.g.e.*, 8, 523-31.

Bana öyle geliyor ki, ağlayan Odysseus kendi yasını tutmaktadır. Kendisi için ağlamaktadır. Malea burnunda başlayan insan-dışı mekânlardaki sürüklenişlerinden bu yana o bir kayıptır: Ne ölüdür ne canlı; adı dahil her şeyini kaybetmiştir.[36] Kocasının öldüğü günden itibaren hiçbir şeyi olmayan, bir hiç olan bir kadın *gibidir.* Zaferle ilişkilendirilen kahraman, "erkek" yönü, eğer denebilirse, Troya kıyılarında kalmıştır. Oysa Phaiaklar'ın ülkesine vardığında, Demodokos'un ağzından, zaferlerle yüceltildiğini duyar: "Koca" "karısı"na ulaşmaktadır.

Ama bir terslik, ödenecek bir bedel vardır. Odysseus kendisini, kendi başarılarını üçüncü tekil kişide dinlemek zorunda kaldığı bir konumda bulur: Sanki yoktur, sanki ölmüştür. Ölünün, kendisinin yerini tuttuğunu görür.[37] Destan ve sonrasında tarih ölümü öngörürler, ya da sözleriyle ölümü hazırlarlar. Bir kez sarıldığında, kefenin kişiyi ölü haline getirmesi gibidir bu. Odysseus sonunda tam şanlı geçmişine kavuştuğunu sandığı sırada, Phaiaklar'ın arasında, Demodokos'un sözleriyle, ölümü tecrübe eder. Ölü müdür, yaşıyor mudur? Yaşayan birinin normalde duyamayacağı şeyleri duymaktadır. Bu tecrübe bir anlamda yaşayanlarla ölüleri ayıran sınıra kadar yürüyüp, yaşayanların yakasında kaldığı Hades ülkesine iniş tecrübesinden daha radikaldir. O zaman en azından ağlanırdı.[38] Bu anlamda da, ilkel bir sahne olarak tekil bir görünümdür bu: Bir an için, anlam kaymaları oyunu içinde, yokluğu ele alan bir anlatımın olasılık ya da olanaksızlık koşulları açığa çıkar.

Odysseus'un bakış açısından, bu ikisinin, yani *henüz* Odysseus olmamakla *artık* Odysseus olmamak arasındaki kısa an, aynı zamanda ben'in ben'den farklı oluşunun acılı keşfini de tercüme etmez mi? Bu keşfin kendisini ortaya koymak için kullanacağı sözcükler daha yoktur, bu yüzden Homeros onu gözyaşlarıyla görünür kılar. Başkalıkla aynılık arasındaki bu aralıkta, zaman tecrübesi yoksa bile, tarihsellikle karşılaşma vardır. Destan, geçmişle bugünü, ikisini *üst üste bindirerek* birbirinden ayırır. Ozan söylemeye başladığında ayrılık gerçekleşir: *Klea andrôn*'lar bir zamanki insanların büyük işlerine dönüşür, ölüler ise geçmiş insanları haline gelir. *Odysseia* da bunları *üst üste bindirmek* ister, ancak dönüşü anlatmayı seçtiğinden, bunu başarmakta yetersiz kalır. Ozan, Odysseus gibi zaman tecrübesini yaşar ve tarihselliği keşfeder. Ama belki de aynı anda, iki söz düzeni arasındadır: Hâlâ inanmak istediği destansı söz ve henüz olmayan, ama zamanın ta kendisini hesaba katmayı deneyecek olan bir başka söz. Artık basitçe üst üste bindiremez, ancak daha "zamandizimlemeyi" de bilmemektedir. *Odysseia*'nın verdiği hayranlık, bir anlamda, destana doğru (*İlyada*'ya doğru), arzulanan ama imkânsız bir dönüşü anlatan nostaljik bir destan oluşundan da kaynaklanmaz mı?

---

[34] G. Nagy, 1993, s. 101'de bize Hektor'la benzerliğin dikkat çekici olduğunu ve bu durumun, Andromake'nin (Proklus'un özetinden bildiğimiz) *Iliou Persis*'in sonundaki durumu ile karşılaştırıldığında şaşırtıcı bir benzerlik gösterdiğini söyler. Ayrıca bkz. P. Pucci, 1987, s. 222-3.

[35] P. Pucci, 1987, s. 236-45.

[36] F. Hartog, "Des lieux et des hommes", 1989, s. 426-7.

[37] M. de Certeau, 1975, s. 117-20.

[38] Zaten o da bu önemli tecrübenin hemen ardından gezintilerinin anlatısını, adını sahiplenerek ve onu ifade ederek "Ben, Odysseus'um," (9, 11-20) diyerek anlatmaya başlayacaktır.

Odysseia birçok açıdan kendisine bakan bir destandır; peki kendisinden şüpheye düşmez mi, ozanın ölümle şan arasında gerçekleştirdiği alışverişi sorgulamaz mı? Tabii ki Odysseus, kendisine saygısı olan her kahraman gibi, Troya önünde şanlı bir ölümü, kendisini "adsız" kitleler arasına sokacak olan bir ölüme, denizlerde boğulup gitmeye yeğlerdi. Penelope de, kendisine saygısı olan bir kahramanın karısı olarak, bundan başka bir şey söylemez: "Şimdi Harpyalar onu şanı yokken (*akleiôs*) aldılar götürdüler, / gölgelerle gitti, kimse bilmeden..."[39]

Ama, Odysseus, Teiresias'a danışmak için Hades'e indiğinde, ölülerin gölgelerinden oluşan kıtayı çağırarak bir anda kahramanca ölüm dekorunun diğer yüzünü ortaya çıkarmaz mı? Özellikle de gelmiş geçmiş en büyük destan kahramanı Akhilleus'un gölgesiyle karşılaştığında. Odysseus onun muhteşem geçmişini hatırlatmayı uygun görür, ama ayrıca, Akhilleus'un günyüzündeki önemini, artık "ölüler" dünyasına hükmettiğini vurgular. O zaman da Akhilleus ona şu ünlü karşılığı verir: "Bana ölümü hafifletmeye çalışma ey soylu Odysseus! / Bir köylünün ekili tarlasında olmayı tercih ederdim / varsın gelirim olmasın, olmasın malım mülküm / bin kez yeğlerim bunu ölüler arasında hüküm sürmeye."[40] Bu, destandaki alışverişin –ölüme karşı şan (*kleos*)– eşitsiz bir alışveriş olduğunu itiraf etmek değil midir? *Nekuya* bizi destan aynasının öte tarafına geçirir.

Hades yolculuğundan sonra karşılaşılan muammalı Seirenler'le birlikte ayna sanki kırılmak üzere midir? Çünkü "Aşağı Musalar" ya da Musalar'ın "tersi" olan Seirenler *kleos* muhasebesini çökertir, aşındırırlar.[41] Onlara yaklaşan herkese zevk (*terpsamenos*) sözü verirler ve bilgileri, her zaman ve her yerde olan Musalar'ınkine harfi harfine benzer. Odysseus'a şöyle derler: "Aslında biliyoruz (*idmen*) Troya ovasında neler olduğunu / Tanrıların emriyle ne acılar çektiklerini Yunanlılar'ın ve Troyalılar'ın / verimli topraklarda olan biten her şeyi biliyoruz."[42] Ama Kirke uyarmıştır, onların tatlı şarkılarına kapılan dikkatsiz yolcu her şeyi kaybedecektir: dönüşü ve şanı. Kaybolup gidecektir o yolcu o kıyılarda, etleri çürüyecek, kemikleri beyazlaşacaktır. *Kléos* yerine, yalnızca unutuş, unutuluş bulacaktır.

---

[39] *Odysseia*, 1, 241-2.

[40] *A.g.e.*, 11, 488-91.

Bunun destan düzeniyle karşılaştırıldığındaki yeri nedir? Destanda dinleyicinin zevkini başkalarının ölümü "öder". Ve bazılarının gelecekteki insanların zevki *için* öldüğünü söyleyen Alkinoos, bu mantığı uç noktalara itmektedir yalnızca. Ama destan düzeninin işlemesi için destansı sürecin tam ortasında bulunan bir koşul vardır: "Bazıları" geçmiş insanlarına dönüşmeli, geçmiş ile geleceğin arasındaki mesafe açılmalıdır. Bir dönüş, yani *yokluk* destanı olan, ama *ölümün* destanı olmayan *Odysseia*, belki de bu yüzden "aksayan" ya da en azından kendisini sorguya çeken bir destandır.

Seirenler'in şarkısı dinleyici için her zaman zevk demektir, ama her şey sanki insan bu şarkıları dinlemenin bedelini kendi ölümüyle ödeyecekmiş gibi gerçekleşmektedir: "Gelecek insanı" olamadığına göre "geçmiş insanı" olmaktan başka çaresi yoktur. Odysseus onların adalarına yaklaşmaya başladığında onu şanlı adıyla çağırırlar: Onun kim olduğunu bilirler. Daha da ötesinde, daha önce *İlyada*'da Agamemnon'un Odysseus'a seslenişi vesilesiyle bir kez kullanılmış olan, methiyeyi andıran bir formülü yeniden kullanırlar: "Buraya gel çok övülen Odysseus, Akhalar'ın şanlı gururu (*méga kûdos*)."[43] *İlyada* bir kez daha *Odysseia*'nın içinde ortaya çıkar; bu arada Odysseus geçmişine doğru çekilmekte, daha doğrusu *kleos* istirahatine doğru gitmektedir. Ama bu geçmişe kavuşmak, bu çekime kapılmak, sonsuza kadar kendinden mahrum kalmak demektir. Adalarında yaşayan ölümsüz Seirenler'in tek dinleyicileri kurbanlarıdır: Esin dolu ozanın tersine, hiçbir zaman "gelecek insanları" için şarkı söylemezler. Şarkılarıyla, ölüleri değil, canlıları gömerler. Geçmiş hiçbir şey ifade etmez. Gelecek de. Hareketsiz bir zamanı bilir onlar yalnızca. Onlar, hafızasız Musalar'dır.[44]

---

41. J. P. Vernant, 1989, s. 145-6; aynı zamanda bkz. P. Pucci, 1979, s. 121-32; Ch. Segal, 1983, s. 38-43.

42. *Odysseia*, 12, 189-91.

43. *A.g.e.*, 12, 184; bkz. *İlyada*, 9, 673; P. Pucci, 1979, s. 126-8.

44. Ch. Segal, 1983, s. 43'te Seirenler'in bilginin dilini konuştuklarını, ama hafıza ve hatırlama boyutlarının onların şarkılarının bir özelliği olmadığını belirtir.

Destandan Tarihe

Bizden önce çok kişinin geçtiği bu yolda, emin adımlarla yürüyebiliriz. Herodotos'la birlikte tarih, destansı sözün işlevini ve konumunu sabitleyen *kléos* muhasebesiyle ilişkisini tamamen kesmek istemez. Sanki tarihçi ozanın şarkısını yeniden ele almayı, onu uzatmayı umut etmekte gibidir; sanki siyasal ve toplumsal açılardan değişmiş bir dünyada, ozanın yerine, ya da ona benzer bir yere geçmek istemektedir. Sanki tarihçi olmak ve Demodokos kalmak, ya da *Odysseia*'nın bir an için imkânsız betisini ortaya çıkardığı tarihçi Demodokos olmak istemektedir. Yine de *Tarih*'in destanla hesaplaşan ilk satırından itibaren birçok kopukluk ortaya çıkar. [45]

Daha başta hatırlama kaygısını belirten Herodotos, insanların etkinliğinden kalan izlerin ve işaretlerin, ürettikleri "anıt"ların –zamanın soldurduğu (*exitela)* bir resim gibi– silinip gitmesini, ya da *kleos*'suz kalmasını (*akléa)* istemediğini[46] söyler. Çünkü hemen işaret edilen büyük silici, zamandır. İlk ve kaçınılmaz rakip odur. *Kléos* muhasebesi, bir anda, farkına varmadan geçmiş üretiyordu. Yalnızca şarkısı söylendiği için kahraman, geçmişte kalan bir insana dönüşüyordu. *Odysseia* bu geçişin zorluğunu keşfetmiş olmasına rağmen, bunu dönüş temasıyla ifade ediyordu: Tarihselliğin, ben'in ben'den ayrı oluşunun, zamanın tecrübesi olarak nostalji.

Tarihçi, ozanın verdiği güvencelerin uzağındadır. Artık *kleos* sözü verilmez, alışverişin (şana karşı hayat) terimlerinin geçerliliği bile sorgulanmaz; istenen yalnızca izlerin silinip gitmesine karşı savaşmak, artık hiçbir sözün ele almadığı bu *érga*'ların, bu işlerin unutuluşunu geciktirmek, engellemektir. *Kléos*'un olumsallığından basit olumsuz tamlama *akléa*'ya kayış, aynı zamanda, destansı söze bir çağrıyı ve bir göndermeyi, ama aynı zamanda ondan kopuşu belirtir.

Ozanın şarkı dağarcığını doğal olarak "kahramanların *ve* tanrıların davranışı" oluştururken, tarihçinin kendisini yetkili gördüğü tek saha "insanların işlerinden geriye kalanlar'dır (*genómena ex anthropôn*). Bunlar da, "insanların zamanı" olarak ifade edilen bir zaman dilimi içine yerleştirilir.[47] Tanrıların ya da kahramanların zamanı elbette ki bir dönem gerçek olmuştur, ama şimdi artık "geçmiş"tir ve bugününden bakan tarihçinin bilgisinin uzağında kalmaktadır. Tanrılar vardır, hiçbir biçimde reddedilemezler, ancak varoluş biçimleri ve müdahalelerinin belirtileri destandakinden farklıdır.

---

[45] F. Hartog, 1991, s. III-VIII.

[46] Herodotos, I, 1.

[47] *A.g.e.*, III, 122: "Bildiğimiz kadarıyla (*ton hemeis idmen*) Polykrates bir deniz imparatorluğunu düşleyen ilk Yunanlıdır. Knossoslu Minos'u ve denizde ondan önce hüküm sürmüş olanları bir kenara bırakarak, ilk olduğunu söylüyorum, çünkü insanların zamanı denen zamandan söz ediyorum." Ayrıca bu konuda bkz. P. Vidal-Naquet, 1981, s. 81-3.

Odysseia, ne adlandırabildiği ne de sahiplenebildiği bir tarihselliğin acılı keşfiydi. Ozanın ortaya koyduğu, her ozanın şarkısıyla belirlediği biçimiyle geçmiş-bugün ayrılığı, onu tatmin edemiyordu; ancak bunu nasıl başka bir biçimde üretebileceğini de bilemiyordu. Ayrılık, ozanların sunumlarının zamandışı, geriye çevrilemez şimdisine doğrudan bağlıydı. Daha en baştan zamana kapılan ve onunla savaşan tarihçi de geçmişle bugünü ayıracaktır, ama bunu, kendi bugünü ve ozanın "şimdi" ya da "benim zamanım" diye adlandırdığı zaman kesiti ile "öncesi", "geçmiş zaman" denilen şey arasından geçmesini sağlayan, başlangıçta ifade ettiği özel addan, yani anlatısının başında bildirdiği kendi adından yola çıkarak yapacaktır. Bu söz mekânı bir kez ayrıştırıldığında artık anlatısında ilerleyebilecek ve kendi bilgisi dahilinde, örneğin, Yunanlılar'a karşı ilk kez kimin saldırganlığı başlattığını belirtebilecektir... Lidya kralı Kroisos olacaktır bu.

Odysseus "birçok insanın şehrini görür, onların düşüncelerini bilir". Tarihçi de aynı biçimde yolculuk eder, ama bu yolculuk aynı zamanda başkalarının anlatıları, *logos*'ları aracılığıyla ve onların arasında gerçekleşir. Ve ayrıca, bugün insanların şehirlerini görmenin ya da geçmişte görmüş olmanın yeterli olmadığını bilir, çünkü silen zaman değiştirir de. "Anlatımın devamında," der Herodotos, "insanların küçük ve büyük şehirlerini eşit bir biçimde (*homoiôs*) anlatarak ilerleyeceğim, çünkü eskiden büyük olanların büyük kısmı şimdi küçüldü, ve *benim zamanımda* büyük *olmuş* şehirler ise eskiden küçüktü; insan bayındırlığının hiçbir zaman aynı kalmadığını bildiğimden, her ikisini de eşit olarak hatırlatacağım."[48] Bu noktada, önsezi ile kehanet arasında bir yerde, tarihin bir kuralıyla karşılaşırız. Geçmiş ve bugün arasındaki mesafe, basit (ama güven verici, çünkü anlaşılırlık üreten) tersine çevirme sanatının kullanımıyla ortaya çıkan küçük/büyük karşıtlığıyla anlaşılır, ölçülür. Bu durum karşısında tarihçinin görevi *homoiôs*, eşit olarak söz ederek, ne geçmişe ne de bugüne haksızlık etmemektir.

Bir kez daha belirtelim ki Herodotos, kendi zamanının "büyük" şehirlerini değil "büyük olmuş" şehirlerini yazmaktadır. Niye kendi şimdisini geçmişe koymaktadır? Bu, kendisinin kendi zamanında geçmişe bakarak, hiçbir şeyin hiçbir zaman aynı yerde kalmadığını unutmamaları gerektiğini "gelecekteki insanlar"a bildirmesinin bir yolu değil midir? Gelecek hiçbir biçimde sabitlenmemiştir, ama tamamen yok da değildir. Girişimini sunan ve her önsöz adını taşıyan yazı gibi sonradan kaleme alınmış önsözünde beliren bu -di'li geçmiş zaman kipi, katettiği yola yöneltilen, geriye dönük bir bakışın ifadesi olabilir. O zaman bu, şimdiki zaman konumu içinde bir geçmişin bulunduğunu belirler. Ben'in ben'den ayrı oluşu doğal bir tecrübe haline gelmiştir.

---

[48] Herodotos, I, 5 (italikler bana ait).

Demodokos'tan Herodotos'a geçiş ani ve zorunlu değildir, ama basit bir biçimde mümkündür. Odysseus'la yüz yüze geldiğinde, Demodokos betisi, bir an için, çok daha sonra Herodotos'un bir özel ad ve bir söz vereceği bir başka betiyi ortaya çıkarır: Tarihçi betisi ve onun doğuşuna eşlik eden tarihyazımsal işlemdir bu.[49] Ama, destansı söz ile tarihçi söylemi arasında destanın imkânsızlığını söyleyen *Odysseia*, bize tarihselliğin acılı ve etkileyici keşfini anlatmıştır.

Çeviren: Levent Yılmaz

KAYNAKÇA

Arendt, H., 1972, *La crise de la culture*, Gallimard.

Auerbach, E., 1968, *Mimesis. La representation de la réalite dans la littérature occidentale*, Gallimard.

Certeau, M. de, 1975, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard.

Darbo-Peschanski, C., 1987, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquete herodoteenne*, Seuil.

Hartog, F., 1989, "Des lieux et des hommes", Homere, *Odyssée* içinde (çev. Philippe Jaccottet), La Découverte.

1991, *Le miroir d'Herodote*, Gallimard (Türkçesi: *Herodotos'un Aynası*, Dost Yayınları, 1997).

Lloyd, G. E. R., 1987, *The Revolutions of Wisdom*, University of California Press, Berkeley.

Lloyd, G. E. R. (J. Brunschwig ile), 1996, *Dictionnaire des savoirs grecs*, Flammarion.

Nagy, G., 1990, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, The Johns Hopkins University Press.

1993, *Le meilleur des Acheens*, Seuil.

Pucci, P., 1979, "The Songs of the Sirens", *Arethusa*, 12.

1987, *Odusseus Polutropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, Cornell University Press.

Sauge, A., 1992, *De l'epopee à l'histoire. Fondement de la notion d*'historie, Peter Lang, Frankfurt.

Segal, Ch., 1983, "Kleos and Its Ironies in the Odyssey", *L'Antiquite Classique*, 52.

Vernant, J. P., 1989, *L'Individu, la mort, l'amour*, Gallimard.

1990, *Figures, idoles, masques*, Julliard.

Vidal-Naquet, P., 1981, *Le Chasseur noir*, Maspero.

Walsh, G. B., 1984, *The Varieties of Enchantment. Early Greek Views of the Nature and Function of Poetry*, The University of North Carolina Press.

Yerushalmi, J. Y., 1984, *Zakhor. Histoire juive, memoire juive*, La Decouverte.

---

49. *Historein ve semainein* fiillerinin ifade ettiği bu işlem, daha doğrusu bu çifte işlem üzerine bkz. F. Hartog, "Le vieil Herodote", 1991; F. Hartog, "Hérodote" maddesi, *Dictionnaire des savoirs grecs* içinde (J. Brunschwig ve G. Lloyd yönetiminde), Flammarion, 1976; A. Sauge, 1992; G. Nagy, 1990, s. 250-73.

BİR HARİTANIN TARİHİ

I

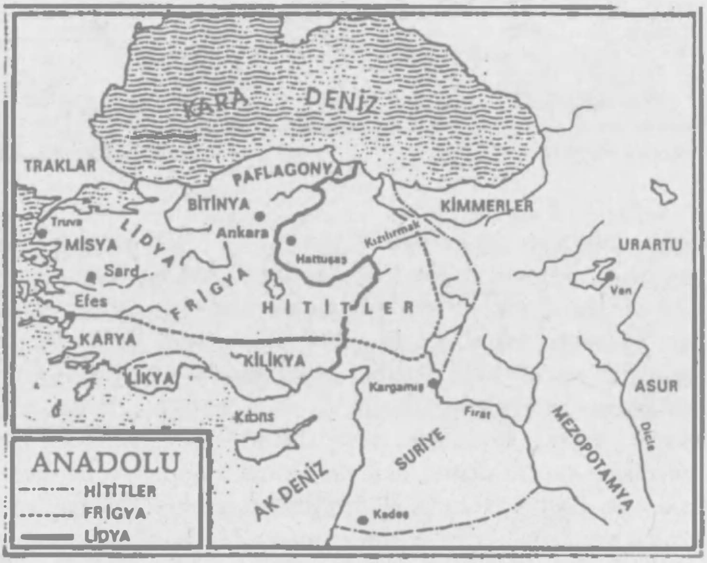
Etienne Copeaux

Bir tarih dersi kitabında, metnin ve ikonografinin yanı sıra kullanılan küçük ölçekli haritalar, bir olayı mekân içine yerleştirmenin yanında, bir şeyleri temsil etme, onları insanın kendi zihninde tasarlama arzusuna da yanıt verirler. Eğer haritaları birlikte sunuldukları metinden yalıtıp bir araya toplarsak, yazarların yaptığı seçimleri, örneğin hangi tarihsel çağların ve coğrafi bölgelerin temsil edildiklerini (örneğin, "altın çağlar" ya da çöküş dönemleri), hangilerinin ise gözardı edildiklerini daha kolay görebiliriz. Bir harita dizisini inceleyen bir çalışma bu seçimleri değerlendirmeli, sıkça kullanılan öğeleri (hangi ölçeklerin yeğlendiğini, hangi türden alanların çokça temsil edildiğini) saptamalı, nelerin bir kenara atıldığını belirlemelidir. 1931 ile 1993 yılları arasında Türkiye'de okutulan tarih dersi kitaplarındaki haritaların yöntemli bir biçimde incelenmesi, yazdığım tezin bir bölümüydü.[1]

Burada, ayrıntılara inmeden, haritalardan oluşan bir çizgi roman sunar gibi, bazı temsil biçimlerinin tarihini ortaya koymak istiyorum. Bu temsil biçimlerinin birincisi Anadolu'ya aittir. Haritalar toplamı içinde en sık işlenen coğrafi alanın Anadolu olmasını, Türkiye'nin üzerinde kurulu olduğu toprak parçasını oluşturması dolayısıyla olağan sayabiliriz. Ancak bu haritaların anlatının zamandizini içindeki dağılımı dikkat çekicidir, çünkü Anadolu toprağı yalnızca üç tarihsel dönemi, Hitit dönemini, Selçuklu dönemini ve Cumhuriyet dönemini betimlerken kullanılır. Anadolu'nun Roma, Bizans, hatta Osmanlı dönemindeki yapısını gösteren belirli, özel bir harita yoktur. Temsil edilen üç dönem ise, resmi tarih anlayışı çerçevesinde, Anadolu'da birleşik bir devlet yapısının varolduğu iddia edilen dönemlerdir. Amaç Cumhuriyet'in kökenlerini uzak bir geçmişe dayandırmaktır, oysa 1923 Türkiyesi sınırları çerçevesinde, geçmişte bildik anlamıyla hiçbir "devlet" varolmamıştır. Ayrıca, 80'li yılların ortasından bu yana, Cumhuriyet'in çeşitli simgeleriyle[2] birlikte, Türkiye idari haritası bütün ders kitaplarının sonuna konulmaktadır. Şimdi, kutsallaştırılmış bir toprak parçasının haritalar yoluyla temsilinin nasıl bir gösterenler yığını içerebileceğine, haritanın nasıl kendi başına Cumhuriyet'in bir simgesi haline geldiğine bakacağız.

---

[1] E. Copeaux, *"De l'Adriatique à la mer de Chine": les representations turques du monde turc à travers les manuels d'histoire, 1931-1993*, Paris-VIII Üniversitesi, 1994; ayrıca "Manuels scolaires et géographie historique: le cas turc" başlıklı makaleme bkz., *Hérodote* (Paris), no: 74-75, 1994, s. 196-240.

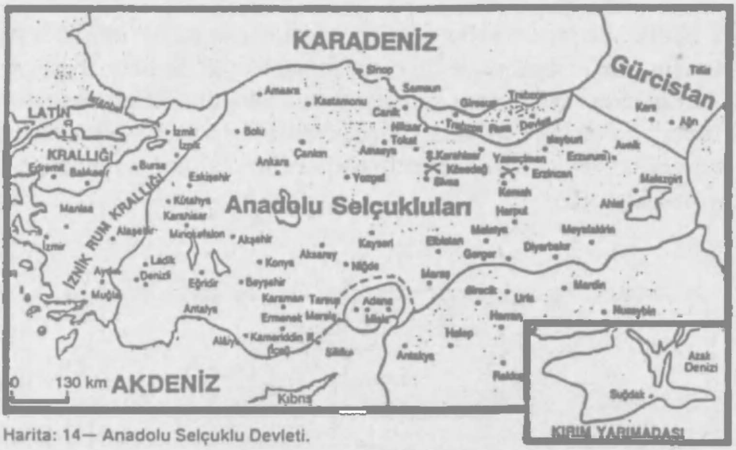

KARA DENİZ
TRAKLAR
PAFLAGONYA
BİTİNYA
Ankara
Truva
MİSYA
LİDYA
Sard
Efes
FRİGYA
Hattuşaş
Kızılırmak
KİMMERLER
URARTU
Van
HİTİTLER
KARYA
KİLİKYA
LİKYA
Kargamış
Kıbrıs
Fırat
SURİYE
MEZOPOTAMYA
ASUR
Dicle
AK DENİZ
Kadeş
ANADOLU
HİTİTLER
FRİGYA
LİDYA

Şekil 1: "Anadolu'da Hititler, Frigler ve Lidyalılar."[3] Anadolu'nun erken dönem tarihi, Türkler'in "üvey ailesi" dediğim şeyin tarihidir; bir "üvey aile"dir bu, çünkü Türkler söz konusu geçmişe ancak 11. yüzyılda "katılmışlardır". Türkler'in bu topraklardaki geçmişlerini sağlam kökenlere dayandırmak amacıyla, Kemalist dönemde Hitit, İonya ve Frigya toplumları birer ideal olarak yüceltilmiş, böylece Eski Yunan kültürünün önemi azaltılmaya çalışılmıştır. Yunanlılar'ın, Romalılar'ın, Bizanslılar'ın ve tabii ki Ermeniler'in Anadolu'daki geçmişlerinin bastırılmasına karşılık, Hitit, İonya ve Frigya dönemini temsil eden haritalara her tarih dersi kitabında rastlanabilir.

---

[2] Atatürk portresi, İstiklâl Marşı, Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi, bayrak, Öğretmen Marşı.

[3] Altan Deliorman, *Tarih, Lise II,* İstanbul, Bayrak, 1992, s. 43.


KARADENİZ
Gürcistan
LATİN KRALLIĞI
İZNİK RUM KRALLIĞI
Anadolu Selçukluları
AKDENİZ
0
130 km
Sinop
Samsun
Kastamonu
Trabzon Rum Devleti
İzmit
İznik
Bursa
Bolu
Ankara
Eskişehir
Kütahya
Amasya
Tokat
Sivas
Kayseri
Konya
Aksaray
Niğde
Akşehir
Beyşehir
Karaman
Antalya
Alanya
Tarsus
Adana
Maraş
Malatya
Erzurum
Erzincan
Ahlat
Malazgirt
Diyarbakır
Mardin
Urfa
Harran
Halep
Antakya
Kıbrıs
Azak Denizi
Suğdak
KIRIM YARIMADASI

Harita: 14— Anadolu Selçuklu Devleti.

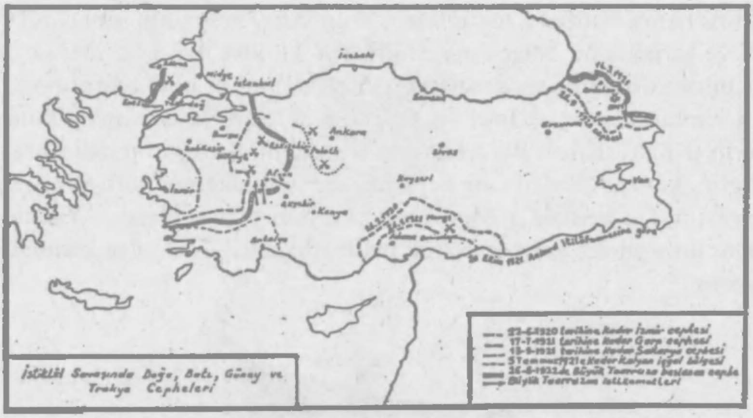
Şekil 2: "Anadolu Selçuklu Devleti."[4] Anadolu tarihinin ikinci ayrıcalıklı anı bu dönemdir. İhtiyatlı bir biçimde kullanılan "Latin Krallığı", "İznik Rum Krallığı", "Trabzon Rum Devleti" gibi ifadeler, Anadolu'nun Hıristiyan geçmişine yönelik sınırlı değinmelerdir. 1989'dan bu yana, Bizans İmparatorluğu'na haritalarda yer verilmemektedir. Ayrıca, tarihsel anlatıda önemli bir yer verilen bir savaşa sahne olan Malazgirt'in, diğer yer isimlerinden ayrışmayan bir karakterle yazılmış olması göze çarpmaktadır. Bir başka nokta, Türkler'in yabancı saydıkları yer isimlerine, örneğin Konstantinopolis'e, haritada yer verilmemesidir. Ancak haritanın en ilginç özelliği, Anadolu Selçukluları'nın güney sınırında, adlandırılmayan ve nitelenmeyen bir toprak parçasının varlığıdır. Burası Kilikya Krallığı, ya da, başka bir deyişle Küçük Ermenistan'dır. Keza, burada ele aldığımız haritanın başlığı Anadolu Selçuklu *Devleti*'dir. Geçmişteki siyasal oluşumları "Devlet" olarak nitelemek resmi eğitim söyleminin sürekli başvurduğu bir tanımlamadır, çünkü modern devlet anlayışının Türkler'de eskiden beri varolduğuna inanılmaktadır: Tarihsel bağlamda daha doğru olan "beylik", "sultanlık", "krallık", "prenslik", "saltanat", "hanlık" gibi terimler kullanılmamaktadır.

---

4. Faruk Sümer, vd., *Liseler İçin Tarih I,* İstanbul, DKAZ, 1992, s. 228.

5. Mükerrem Su, Ahmet Mumcu, *Liseler İçin Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük,* Milli Eğitim Basımevi, 1989, s. 128.

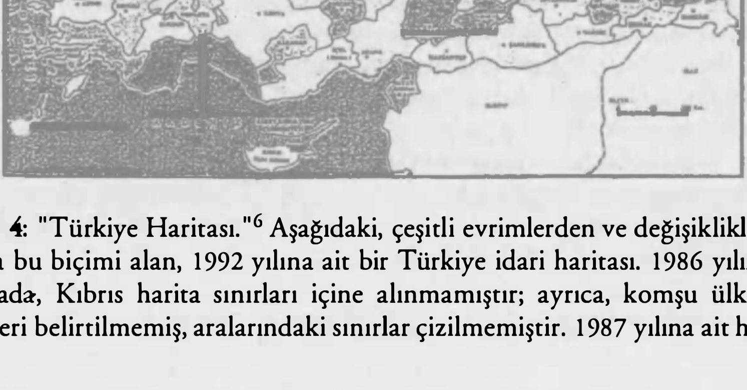
6. Milli Eğitim Bakanlığı, *Sosyal Bilgiler, İlkokul V,* 1992, metin dışı, kitabın sonunda verilen harita.


İstiklâl Savaşında Doğu, Batı, Güney ve Trakya Cepheleri
23-6-1920 tarihine kadar İzmir cephesi
17-7-1921 tarihine kadar Garp cephesi
13-9-1921 tarihine kadar Sakarya cephesi
5 Temmuz 1921 e kadar İtalyan işgal bölgesi
26-8-1922 de Büyük Taarruza başlanan cephe
Büyük Taarruzun istikametleri
İstanbul
Ankara
Sivas
Kayseri
Konya
Antalya
20 Ekim 1921 Ankara İtilâfnamesine göre

Harita: 6. Kurtuluş Savaşında Cepheler

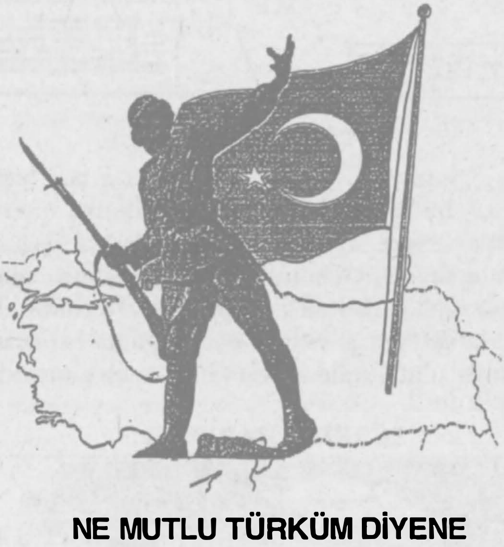
Şekil 3: "Kurtuluş Savaşında Cepheler."[5] 1930'lardan beri hiçbir değişikliğe uğramadan kullanılan bu harita, Kemalist destanın kutsal anını temsil etmektedir. Sevr Anlaşması'na göre yapılması tasarlanan toprak dağıtımını gösteren haritayı bir kenara bırakırsak, Cumhuriyet'in kuruluş sürecinin diğer önemli olayları, örneğin Atatürk'ün Samsun'a çıkışı, Sivas ve Erzurum Kongreleri haritalarda temsil edilmez. Ayrıca, burada ele aldığımız haritada düşmanların (Yunanlılar'ın, Fransızlar'ın) isimlerine yer verilmemesi şaşırtıcıdır.

TÜRKİYE HARİTASI



Şekil 4: "Türkiye Haritası."[6] Aşağıdaki, çeşitli evrimlerden ve değişikliklerden sonra bu biçimi alan, 1992 yılına ait bir Türkiye idari haritası. 1986 yılına ait haritada, Kıbrıs harita sınırları içine alınmamıştır; ayrıca, komşu ülkelerin isimleri belirtilmemiş, aralarındaki sınırlar çizilmemiştir. 1987 yılına ait harita-

da, Kıbrıs harita sınırları içine alındı; adanın kuzey kesiminin ismi (KKTC) belirtildi ve haritada bu bölge renklendirilerek Türkiye'nin diğer illerine benzer bir biçimde gösterildi, ancak adanın güney kesiminin ismi belirtilmedi. 1992 yılının haritasında ise, adanın iki kesimine de Türkiye tarafından kullanılan isimlerin (KKTC, Kıbrıs Rum Kesimi) verildiğini, Kuzey'in renkli olarak gösterildiğini, komşu ülkelerin ise beyaz renkle sunulduğunu görüyoruz. Ayrıca, Türkiye'nin Yunanistan'la olan deniz sınırının yok sayılarak, "Yunanistan" sözcüğünün yalnızca kara sınırlarını belirtir biçimde Trakya'ya konulduğunu görüyoruz.

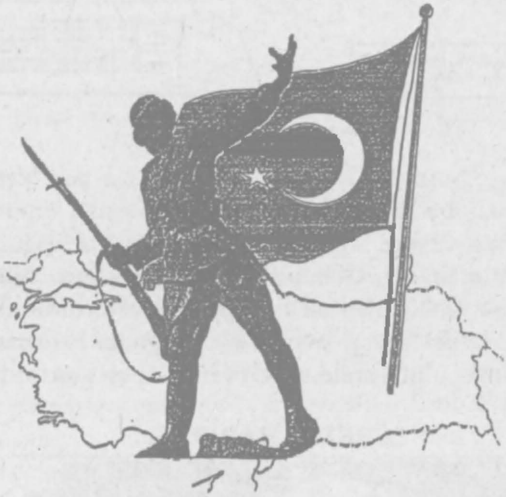


Şekil 5: "Ne Mutlu Türküm Diyene."[7] Burada bir imgenin doğuşu söz konusudur. Eğitim süreci, geleceğin yurttaşı olan çocuğun görsel hafızasına haritanın biçimini, aklına ise haritanın üzerinde yazan adı (Türkiye) işler. Adlandırılan nesnenin peşinden, yananlamlarla donanmış kavramlar (özellikle de "vatan" kavramı) gelir. Karşımızda artık bir harita değil, duygulara seslenen bir imge vardır. Bu sürecin ilk evresinde, haritaya Cumhuriyet'e, Cumhuriyet'in doğuşuna ve savunulmasına (asker) göndermede bulunan ikonografik öğeler eklenir. Askerin buradaki imgesinin ikinci bir yüzü daha vardır: Asker figürü bir anıtın fotoğrafından alındığı için, bu imge, bir ödev olarak anımsamaya çağrıda bulunur. Dikkat çeken bir başka nokta ise, burada kullanılan haritanın çerçevesine Kuzey Kıbrıs'ın da alınmış olmasıdır.

---

[7] Milli Eğitim Bakanlığı, *İlkokul Türkçe Ders Kitabı I*, 1990, s. 15.

da, Kıbrıs harita sınırları içine alındı; adanın kuzey kesiminin ismi (KKTC) belirtildi ve haritada bu bölge renklendirilerek Türkiye'nin diğer illerine benzer bir biçimde gösterildi, ancak adanın güney kesiminin ismi belirtilmedi. 1992 yılının haritasında ise, adanın iki kesimine de Türkiye tarafından kullanılan isimlerin (KKTC, Kıbrıs Rum Kesimi) verildiğini, Kuzey'in renkli olarak gösterildiğini, komşu ülkelerin ise beyaz renkle sunulduğunu görüyoruz. Ayrıca, Türkiye'nin Yunanistan'la olan deniz sınırının yok sayılarak, "Yunanistan" sözcüğünün yalnızca kara sınırlarını belirtir biçimde Trakya'ya konulduğunu görüyoruz.

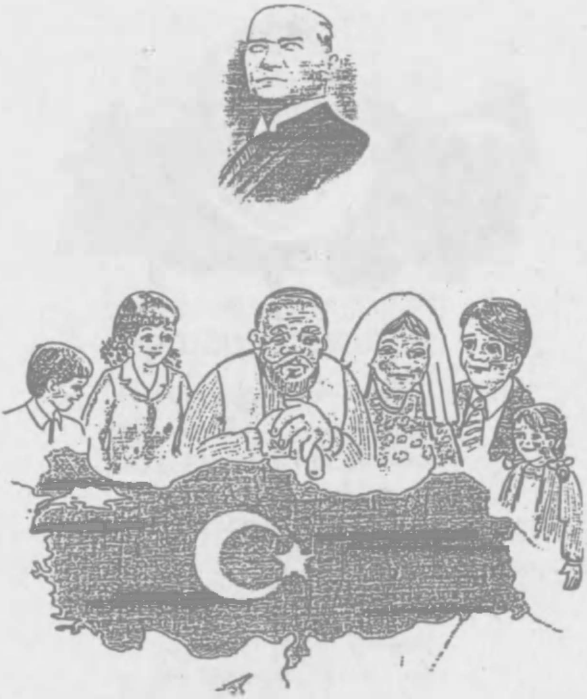


NE MUTLU TÜRKÜM DİYENE

Şekil 5: "Ne Mutlu Türküm Diyene."[7] Burada bir imgenin doğuşu söz konusudur. Eğitim süreci, geleceğin yurttaşı olan çocuğun görsel hafızasına haritanın biçimini, aklına ise haritanın üzerinde yazan adı (Türkiye) işler. Adlandırılan nesnenin peşinden, yananlamlarla donanmış kavramlar (özellikle de "vatan" kavramı) gelir. Karşımızda artık bir harita değil, duygulara seslenen bir imge vardır. Bu sürecin ilk evresinde, haritaya Cumhuriyet'e, Cumhuriyet'in doğuşuna ve savunulmasına (asker) göndermede bulunan ikonografik öğeler eklenir. Askerin buradaki imgesinin ikinci bir yüzü daha vardır: Asker figürü bir anıtın fotoğrafından alındığı için, bu imge, bir ödev olarak anımsamaya çağrıda bulunur. Dikkat çeken bir başka nokta ise, burada kullanılan haritanın çerçevesine Kuzey Kıbrıs'ın da alınmış olmasıdır.

---

[7] Milli Eğitim Bakanlığı, *İlkokul Türkçe Ders Kitabı I,* 1990, s. 15.

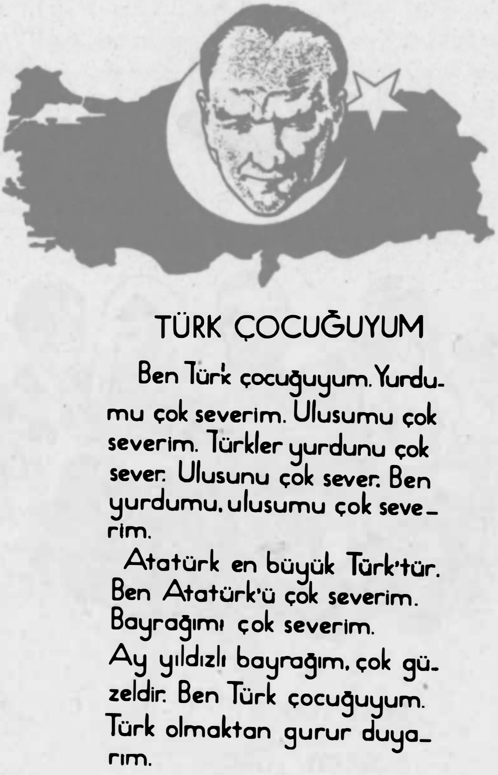


Ben Türküm.
Soyum Türk.
Atatürk'ü çok severiz.

Şekil 6: "Ben Türküm. Soyum Türk. Atatürk'ü çok severiz."[8] Burada ikonografi ve kartografi öğeleri bir aradadır: Ülkenin biçiminin bir dikdörtgene benzemesinden de yararlanılarak, tüm ülke bir bayrağa dönüşmüştür. Harita-bayrak çerçevesinde, aileyi simgeleyen göstergebilimsel bir eş-metin –Türk geleneğinin (kadının baş örtüsü), Batılılaşmanın (erkek çocuğun kravatı), İslam'ın (yaşlı adamın sakalı) bir arada durdukları güven verici bir görüntü– huzur içinde Türkiye'yi gözetir gibidir. Bütün bunlar da Atatürk'ün koruması altındadır. Bu örneği alıntıladığımız kitapçıkta, içinde harita bulunan 21 resim, üç harita ve beş asker resmi bulunmaktadır; egemen renkler ise kırmızı ve beyazdır.

---

[8] Milli Eğitim Bakanlığı, *Okumaya Başlıyorum. İlkokul Ders Kitabı*, 5. baskı, 1993, s. 43.



TÜRK ÇOCUĞUYUM

Ben Türk çocuğuyum. Yurdumu çok severim. Ulusumu çok severim. Türkler yurdunu çok sever. Ulusunu çok sever. Ben yurdumu, ulusumu çok severim.

Atatürk en büyük Türk'tür. Ben Atatürk'ü çok severim. Bayrağımı çok severim. Ay yıldızlı bayrağım, çok güzeldir. Ben Türk çocuğuyum. Türk olmaktan gurur duyarım.

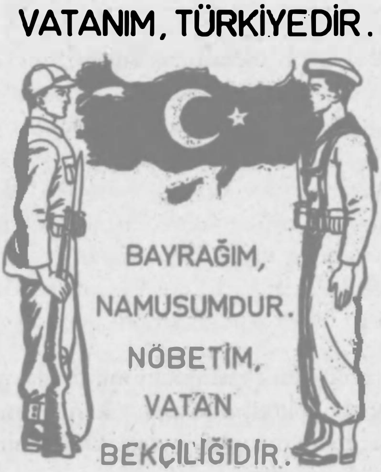
Şekil 7: "Türk Çocuğuyum."[9] Süreç devam ediyor: Toprak, bayrak, Atatürk (yani ulus, vatan, Cumhuriyet) tek bir resimde bir araya getirilmiş. Bu kitap 1990 yılına ait. Aynı kitabın, benzer vatanseverlik temalarını işleyen 1976 yılı baskısında, bu imgeleri bir araya getiren böyle bir görüntüye rastlanmıyor.

Şekil 8: "Vatanım, Türkiye'dir."[10] Sürecin vardığı nokta, 1990 yılından önce pek rastlanmayan harita-bayrak resminin sıklıkla kullanılmasıdır. Aşağıdaki örnek, 1960 civarında, erler için basılan bir alfabeden alınma. Atatürk portresine yer verilmeyen bu temsil biçimi bir süredir, özellikle de taşıtlara konan çıkartmalarda öyle yaygınlaştı ki, bayrağın kendisi kadar sık kullanılan bir imge olma yolunda. Geçirdiği evrim sonucunda, harita tümüyle bir imgeye dönüştü. Artık, bir toprak parçasını temsil eden haritalardan farklı olarak, vatanı

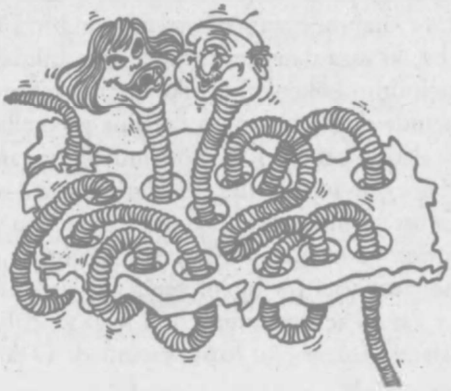
---

[9] *Renkli Türk Alfabesi,* Serhat, 1989-90, s. 46.

[10] Enver Güncer, Fethi Ul, *Er Alfabesi,* İstanbul, Bozkurt Kitabevi, tarihsiz [yaklaşık 1960?], 48 s.



temsil etmeye başladı. Harita temel işlevinden, bir yeri mekân içinde saptamaktan uzaklaşarak bir bağlılık duygusunun, bir ideale duyulan sadakatin işareti oldu.



Şekil 9: Nuri Kurtcebe'nin 18 Haziran 1996 tarihli *Cumhuriyet*'te yayımlanan karikatürü. Karikatüristlerde görüldüğü üzre, Türkiye'nin kişileştirilmesinin yolu artık kartografik bir imgeden geçmektedir. Daha önce başka bir yerde değindiğim gibi,[11] karikatüristler çizimlerinde Türkiye'yi temsil etmek istediklerinde sıklıkla bu yola başvurmaktadırlar.

---

[11] Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nde, Türkiye'de karikatür üzerine Laurent Mallet tarafından düzenlenen seminer, 6 Şubat 1997. Bu seminerdeki konuşmalar *Anatolia Moderna*'da yayımlanacaktır.

GEÇMİŞ YABANCI BİR ÜLKEDİR

Tarih Ders Kitaplarında Türklüğün Temsili

Etienne Copeaux, İ. Kaya Şahin,
Semih Sökmen

İ. KAYA ŞAHİN: İlk olarak, Türk tarihyazımının başlangıcını sormak istiyoruz. Kitabınızda, bu başlangıç noktasını siyasal, askeri, ekonomik bunalımlarla dolu bir dönem olarak tarif ediyorsunuz. Ayrıca, Oryantalizm'in de Türk tarihyazımını etkilediğini söylüyorsunuz?

ETIENNE COPEAUX: Bu çalışmadaki ilk adımım, bütün uygarlıkların dünyaya Orta Asya'dan yayıldıklarını gösteren göçler haritasını incelemek oldu. Bu haritada gösterilen şeyin kökenini ararken iki yazarla karşılaştım: Bir Fransız, Leon Cahun, ve kitabını Fransa'da yayımlayan bir Türk, Mustafa Celaleddin. Başlangıçta bu iki yazardan öteye gitmedim, çünkü benim açıklamaya çalıştığım temsil biçiminin kökenleri bu iki yazarda bulunuyordu. Dolayısıyla, kitabımda da tezimde de bu noktanın ilerisine geçmedim, bana ilginç gelen 1870'li yıllarla sınırladım kendimi. Bu dönemin ilginç yanlarından biri de, Osmanlı İmparatorluğu'nun bunalımıyla, Ruslar'ın Orta Asya'yı işgal etmeleri gibi iki olgunun üst üste gelmesi. Bu iki yazar, Leon Cahun ve Mustafa Celaleddin, yani bir Fransız ve sonradan Türk vatandaşlığına geçen bir Polonyalı, Türklük bilincine panasyacı bir biçim veren ilk kişilerdir. Daha sonra, Rıza Nur da *Türklerin Tarihi* adlı yapıtında tüm Asya'yı, daha doğrusu Avrasya'yı "Türk dünyası" olarak gösteren bir harita yayımladı. O dönemde çok etkili bir haritaydı bu.

İ. K. ŞAHİN: Başlangıçta akademik bir niteliğe sahipmiş gibi görünen bu çalışmaların, ileride Türk devletinin resmi söylemi halini aldıklarını görüyoruz. Peki, bu bunalım anında, Türk tarihyazımı kendisini neye, hangi söyleme karşı konumlandırmaya çalıştı? Neyin karşısında kendisini haklı göstermek, kendi kendisini doğrulamak istedi? Bu tarihyazımının kurucu anları nelerdir?

---

* Etienne Copeaux ile Fransızca olarak gerçekleştirilen bu söyleşi, İ. Kaya Şahin tarafından çevrilmiş ve yayıma hazırlanmıştır. (*Defter*)

E. COPEAUX: Çalışmalarıma ilk başladığımda hiç farkında olmadığım bir şey vardı. Başlangıçta, 1989-90 yıllarında, Rusya parçalanıyor, Türkiye ve Batı, Orta Asya'da, Kafkaslar'da yeni bağımsız cumhuriyetlerin ortaya çıkışını büyülenmişçesine izliyorlardı. Benim başlangıçtaki varsayımım, Asya'nın Türk tarihyazımında güçlü bir biçimde temsil edilmesinin, Orta Asya karşısında duyulan bu büyülenmede bir payı olduğuydu. O dönemde, yani yedi yıl öncesinde, Yunanistan'ın, Yunan dünyasının bugünün Türkiyesi'nin temsil biçimleri üzerinde böyle büyük bir etkiye sahip olduğunu göremiyordum. Peki, 1870 yılı dolaylarında başka ne olmuştu? Leon Cahun'den, Mustafa Celaleddin'den söz ettim. Burada, Ernest Renan'ı unutmamak gerekir. Renan, sanırım 1870'lerin başında, *Priere sur l'Acropole* adlı bir kitapçık yayımladı. Renan bu yapıtında "Yunan mucizesi" fikrini ortaya attı. Bu fikir Fransa'da ve Avrupa'da hayli kabul gördü. Bu noktadan sonra, Yunanistan Batı'nın "en sevilen çocuğu" gibi görülmeye başlandı. Zaten 19. yüzyılın başından beri böyle bir eğilim vardı, ancak bu eğilim 19. yüzyılın sonunda güç kazandı. "Yunan mucizesi" fikri, *L'Evolution de l'Humanite* başlıklı bir kitap dizisinde de ele alındı ve geliştirildi. İnsanlığın tarihini anlatan bu dizi o dönemde Türkiye'de çok okunuyordu. Henri Berr ve Ernest Jardi tarafından yazılan iki ciltte (ki bunların ilki 1923'te, ikincisi 1930'da, yani son derece önemli bir tarihte çıkmıştı) bu "Yunan mucizesi" fikri işleniyordu. "Bizler en az Yunanlılar kadar eski ve uygar bir ulusuz" iddiasını öne süren Türk tarihyazımı, hem başlarına gelen bunca felaketten sonra onlara güven aşılamak için Türkler'in kendilerine, hem de "Biz varız, bizim Yunanlılar'ın kültüründen üstün, eskiye dayanan bir kültürümüz var" iddiasıyla Batı'ya sesleniyordu. Bu "Yunan" etkeninin, bu "Yunan mucizesi" fikrinin önemli olduğunu düşünüyorum. Türkler'in söylemi, bu anlamda, bir "karşı-Yunan mucizesi"dir, ona verilmiş bir yanıttır.

SEMİH SÖKMEN: Bunun bir nedeni de Yunanlılar'ın Anadolu'daki etkilerini silmeye, Anadolu'yu kendine mal etmeye, sahiplenmeye çalışmak olabilir.

E. COPEAUX: Evet, resmi söylemde böyle. Anadolu'yu sahiplenme çabası...

İ. K. ŞAHİN: Örneğin Hititler...

E. COPEAUX: Evet, bu çabanın bir yönü de Hititler'in kullanılması. O dönemde, tarihsel koşullar da böyle bir söylemin ortaya çıkmasında çok yardımcı oldu. Hitit uygarlığı 19. yüzyılın sonunda keşfedildi. İlk kazılar 1910'larda gerçekleştirildi. Hititçe ise 1920'lerde anlaşıldı. Hitit dünyasını belli bir çerçeveye oturtan ilk çalışmalar 1925-30 gibi, Fransa'da Cavaignac tarafından yayımlandı. Kemalist tarihyazıcıları Hitit meselesini sahiplendiler. İlginç bir nokta bu, çünkü ilk tarihyazıcıların yapmaya çalıştıkları şey Asya'yı Türkleştirmekti. Hitit olgusu ise Anadolu'yu Türkleştirmek için bir araç oldu. Ayrıca Yunan olgusunu yok saymak için kullanıldı.

İ. K. ŞAHİN: Peki, bu mirasları, Hititler'i, Sümerler'i sahiplenirken hangi kanıtlara dayanılıyordu?

E. COPEAUX: Bilimsel kanıt söz konusu değil burada.

İ. K. ŞAHİN: Burada bir kara delik var sanki. Büyük olasılıkla, ortada bilimsel kanıtların olmaması Kemalist tarihyazıcılarını bu durumu kullanmaya yöneltmiş olabilir.

E. COPEAUX: Evet. İlk başlarda, Hititçe'nin hangi kökenden geldiği bilinmiyordu. Bu dilin Hint-Avrupa dil ailesine ait olup olmadığı bilinmiyordu. Tarihyazıcıları bu belirsizlikten yararlanarak, bu dil eğer Hint-Avrupa kökenli değilse, o zaman Turan dil ailesine aittir, dediler. Kitabımda da söylediğim gibi, bunu "üçüncüyü dışlama mantığı" olarak adlandırabiliriz. Yani bir dil ya Hint-Avrupa, ya da Turan dil ailesine bağlıdır, üçüncü bir olasılık yoktur. Sonraları, Hititçe'nin bir Hint-Avrupa dili olduğuna ilişkin kanıtların belirmeye başladığı bir dönemde, ünlü Güneş-Dil teorisi ortaya atıldı. Buna göre, Hint-Avrupa dilleri de dahil olmak üzere tüm dünya dilleri Türkçe'den çıkmıştı. Dolayısıyla, Hititçe'nin de şu ya da bu dil ailesinden olması sorunu ortadan kalkmıştı.

İ. K. ŞAHİN: O zaman, Hititler Kemalist tarihyazımının saptadığı kurucu anlardan birincisi. Peki, diğer kurucu anlar neler? Örneğin Orhon Yazıtları'yla ilgili tartışmalar...

E. COPEAUX: Burada bir ilk evre var: Asya'da bir Türk olgusundan söz edilmesi, "Anadolu'yu Türkleştirmek", en önemlisi de Yunanlılar'dan kalan izleri silmek için Hititler'in ve Sümerler'in kullanılması. Atatürk döneminin tarih kitaplarında –ki bu kitapların çıkış tarihi 1931-34'tür– tarihsel anlatının geriye kalan bölümü bildik, klasik bir biçimde aktarılır. Daha sonra, 1970'lerde, Türk-İslam sentezi ve İbrahim Kafesoğlu'nun çalışmalarıyla, tarihin Türkleştirilmesinin ikinci evresiyle karşılaşıyoruz. Bu yıllarda Orhon Yazıtları, Malazgirt Savaşı gibi olgular üzerine daha çok vurgu yapılmaya başlandı. Bu iki olgu, bugünkü söylemde rastlayabileceğimiz iki kurucu an. Atatürk döneminde Orhon Yazıtları üzerine birtakım yorumlar var, ancak o dönemde yazıtlar özellikle yazı reformuyla ilgili bir bağlamda ele alınıyor. Yazıtlarda kullanılan alfabeden söz ediliyor; hatta yazıtların anlatıldığı bölüm, "Biz Türkler o dönemde mükemmel bir yazıya sahiptik, dilimize uygun alfabe buydu. Sonra kullandığımız Arap alfabesi ise dilimize hiç uymuyordu. İşte bu yüzden bir yazı reformu gereklidir," sonucuyla biter. Dolayısıyla, Orhon Yazıtları alfabe değişikliğinin meşruluğunun simgeleri olarak kullanılıyordu. İbrahim Kafesoğlu'yla birlikte ise yazıtlar, Türkler'in bir devlet örgütlenmesi içinde yaşadıklarının, bir uygarlık kurmuş olduklarının işareti haline gelir. Bu düşünce yetmişli yıllar boyunca geniş biçimde kullanılmıştır.

İ. K. ŞAHİN: Bu düşünce o dönemde herhalde sistemli bir biçimde geliştiriliyordu.

E. COPEAUX: Bunu kanıtlamak zor, ama yetmişli yıllardan kalma bir metin toplamına bakıldığında, bu düşüncenin o yıllarda belirli akademik çevrelerde yaygınlık kazandığı görülebilir. Ansiklopedilere, kültür dergilerine baktığımızda, bu düşüncenin izlerine rastlayabiliriz...

İ. K. ŞAHİN: İlginç noktalardan birisi de, ilk oluştuğu anlarda daha çok dergilerde, Türkiyat Enstitüsü gibi çevrelerde yaşayan bu tarihyazımının Kemalist devlet tarafından tümüyle içerilmesi, benimsenmesi, devletin bir aracı haline getirilmesi. Kemalistler'in tarihyazımı anlayışından, tarih öğretmenine yüklenen ödevden söz eder misiniz? Tarih öğretiminin önemi neydi? Örneğin, toplumu seferber etmenin bir aracı gibi mi görülüyordu?

E. COPEAUX: Bu konuda kapsayıcı bir görüşüm yok. Türkiyeli biri bu olgunun farkına benden daha iyi varabilir. Ama, sanırım ki Balkan Savaşı'nın, 1918'in yenilgilerinin, Yunanlılar'ın Anadolu'nun bir bölümünü işgal etmelerinin, bu gibi olayların ardından, halka bir tür güven, övünç duygusu aşılamaya çalışmak söz konusu olmuştu. Stefanos Yerasimos, "Anadolu Türkler'in bindikleri bir sal'dır" benzetmesini yapar. Anadolu Türkler'in felaketlerden sonra sığındıkları son toprak parçasıydı. Dolayısıyla bu toprağın tarihini, kökleri bu toprakta olan bir tarihi oluşturmak gerekiyordu. Ayrıca bu tarih her Türk için, her Türk çocuğu için bir övünç kaynağı olmalıydı. Bence en önemli noktalardan biri budur. İmparatorluğa göre hayli küçük olan bir toprak parçasının burada, yani yeni ismiyle "Türkiye"de yaşayan halk için övünülecek bir şey olması gerektiği düşünülüyordu.

İ. K. ŞAHİN: Bu yaklaşım Üçüncü Dünyacılığın bir önceli gibi...

E. COPEAUX: Doğru olabilir bu. Çalışmamda bölgedeki başka ülkelerin söylemlerini de karşılaştırmalı olarak inceledim, özellikle de Arap ülkelerini. Benzer noktalar var: Bir ulus kurulması örneğin, ortak bir gereksinimdi. Bu ulus yaratma sürecinde söz konusu olan şey belirli sınırlar içinde bir ulus duygusu oluşturmak, ayrıca bu ulusun köklerinin geçmişe dayandığını kanıtlamaktı. Kemalizm'e en yakın olan hareketin Suriye ve Irak'taki Baas Partisi olduğunu söyleyebilirim. Baas'ın teorisyenlerinden biri, Zeki El Arsuzi, Güneş Dil Teorisi'ne çok benzeyen dil kuramları yayımlamıştı. Ayrıca tarih konusundaki fikirleri de Atatürk'ünkilere benzer.

İ. K. ŞAHİN: Tarih devlet için kendi varoluşunu desteklemekte kullanılabilecek bir araç. Sanırım bu yüzden eğitimin en ideolojik parçası da tarih eğitimi...

E. COPEAUX: Bunun yalnızca Kemalizm'e özgü olmadığını söylemeliyiz. Fransa örneğinde, tarihin yanı sıra edebiyat dersleri de böyledir. Ayrıca ilk yazı derslerinden beri çocuklara bir tür vatanseverlik öğretilebilir. Tarih, edebiyat, örneğin hangi şiirlerin okutulduğu, Fransa'daki "yurttaşlık eğitimi", onun Türkiye'deki muadili olan "Vatandaşlık Bilgisi". Bu dersleri ideolojikleştirmek daha kolay.

İ. K. ŞAHİN: Tarihyazımının Kemalist dönem boyunca çeşitli dönüşümlere uğradığını görüyoruz. Örneğin, 1931'den 1947'ye uzanan, "tümüyle Kemalist" diyebileceğimiz bir dönem var. Daha sonra "hümanist" diyebileceğimiz bir akım söz konusu. Üçüncü dönemde ise, Türk-İslam sentezi eğitime egemen oluyor. Bu dönüşümlerin nedenleri ne olabilir? Örneğin, 1976 yılında, Türk-İslam senteziyle birlikte ders kitaplarında Şiilik karşıtı bir eğilim ortaya çıkıyor. Tarihyazımı (ve devlet) sanki bir şeylere karşı tavır almaya çalışır gibiler?

E. COPEAUX: "Hümanist" akım aslında Menderes dönemiyle çakışıyor, ama bunun bir rastlantı olduğunu sanıyorum. Bu konuda çok araştırma yapmadım, ancak İsmet İnönü'nün burada önemli bir etkiye sahip olduğunu düşünüyorum. Bu etki bugün de görülebiliyor; örneğin, okuduğum sağ eğilimli gazetelerde İsmet İnönü hâlâ eleştiriliyor, eğitimde Yunan etkisine, klasik incelemelere ağırlık vermiş olmakla suçlanıyor. Ellili, altmışlı yılların tarih kitaplarında, lise birinci sınıf programında Yunan uygarlığına büyük bir ağırlık verilmiş. Yunan ve Roma uygarlıklarını konu alan uzun, ayrıntılı bölümler var. Bu durum bir yirmi yıl kadar sürüyor. Yetmişli yıllarda Türk-İslam sentezinin bu içeriğe karşı bir tepkisi söz konusu. Türk çocuklarının kendi kültürlerine yabancılaştıkları söyleniyor. "Milli kültür" fikrinin tam anlamıyla ortaya çıktığı dönem de bu dönem. Aslında "milli kültür" fikri İkinci Dünya Savaşı'ndan beri, Reha Oğuz Türkkan'ın, Nihal Atsız'ın örgütledikleri aşırı milliyetçi hareketlere içkin bir olguydu. "Milli kültür" fikri, ilk olarak İbrahim Kafesoğlu' nun yazdığı tarih ders kitabında diğer konuların önüne geçer. Kitabın üç yüz elli sayfası eski Türk uygarlığına ayrılmıştır. Bu bir tepki elbette, Türk çocuklarına geçmişlerine ilişkin milliyetçi bir yaklaşım benimsetme çabası.

İ. K. ŞAHİN: Bu çaba o dönemde yükselen sol harekete karşı bir tür yanıt olarak da düşünülebilir. İbrahim Kafesoğlu'nun bağlı olduğu çevreyi, Aydınlar Ocağı'nı düşünürsek, bu eğilim o günlerde bir ölçüde parçalanmış olan milliyeçi söylemin restorasyonu da aynı zamanda.

E. COPEAUX: Tabii, 68 sonrası yıllardayız ve gençlikte Latin Amerika modelinin etkisi büyük. Dolayısıyla, milliyetçiler böyle bir atılımla cevap vermeye çalışmış olabilirler.

İ. K. ŞAHİN: Örneğin, ilk bakışta Fatımi karşıtlığı gibi sunulan bir Şiilik karşıtlığı, Aleviliğin bir ateizm biçimi olduğunu savunan bir Şiilik karşıtlığını da içine alarak, tam da 1970'lerin ortasında beliriyor.

E. COPEAUX: Bu konuda kesin bir şey söyleyemeyeceğim. Güncel olaylara bir tepki gösterme söz konusu olabilir, ama klasik müslüman tarihyazımını da hesaba katmak gerekir. Çeşitli kitaplarda 10. yüzyıl yazarlarının, Bağdat tarihyazımının izlerini görmek mümkün. Bu metinler hâlâ çok etkili, ve yine bu metinlerde Şiilik karşıtı bir eğilim var. Türkiye özelinde sözünü ettiğiniz bu Şiilik karşıtlığı, eskiden beri varolan bu eğilimlerle birleşmiş olabilir.

S. SÖKMEN: Kitabınızda Orta Asya'da bağımsız Türk devletlerinin ortaya çıkmasından sonra, Türkiye'de ders kitaplarının sonuna ek bölümler konulduğundan, kullanılan simgelerde bir değişiklik yapıldığından, yani 1993 yılında gözlemlenen bir dönüşümden söz ediyorsunuz?

E. COPEAUX: Başlangıçtaki varsayımımı yineleyeceğim. Önceleri, Asya'yı konu alan bir tarihyazımının varolmasının, Türkler'i Asya, daha doğrusu "Türk dünyası" ile ilgilenmeye iten bir şey olduğunu sanıyordum. Ama, ders metinlerinde, haritalarda Asya'nın çok belirsiz, duygusal bir tarzla, Asya gerçekliği göz önünde tutulmaksızın temsil edildiğini gördüm. Örneğin, tezimde de söylediğim gibi, Orhon Yazıtları'nın nerede olduklarını gösteren tam bir harita yoktur. Zaten, genelde bütün haritalarda çeşitli yanlışlar var. Dolayısıyla, tarih ders kitaplarındaki temsil biçimleri bir çocuk, hatta bir yetişkin için Orta

Asya'nın nasıl bir yer olduğunu tasarlayabilmeyi imkânsız kılıyor. Dolayısıyla, başlangıçtaki varsayımım yanlışmış. Çünkü Asya'ya ilişkin bu temsilin Türkler'e Asya'yı tanıtmak, Türkler'in Orta Asya ile ilgilenmelerini sağlamak için değil, bir övünç kazandırmak amacıyla, yani tümüyle duygusal nedenlerle kurulduğunu sanıyorum. 1993'teki dönüm noktasından sonra, daha kesin öğelerin ortaya çıktığı görülüyor. Bir örnek vereyim. Orta Asya devletleri de belirli bir tarihe sahipler. Eski dönemleri de, yakın dönemleri de belirli bir tarihsel toplam oluşturuyor.

İ. K. ŞAHİN: Örneğin bu yakın tarih Türkiye'de neredeyse hiç bilinmiyor.

E. COPEAUX: Evet. Zaten tarih kitaplarında bu dönemle ilgili tek satır bile yok. Örneğin, Prometeci hareket üzerine yazdığım makalede* sözünü ettiğim hareketler, Orta Asya'nın ilk bağımsız cumhuriyetleri, örneğin 1918'de kurulan Kokand Cumhuriyeti, Kafkaslar'daki bağımsızlıklar, örneğin Azerbaycan, Başkırdistan (bir aralar Kırımlı Tatarlar da benzer eylemliliklerde bulunmuşlardı), 19. yüzyıl sonundaki modernleşme hareketleri, örneğin İsmail Gaspıralı'nın da katıldığı Cedidçilik, laikleşme hareketleri, Kırım'da ve Bakü'de Arap alfabesinin yerine Latin harfleri kullanmak için yapılan çalışmalar. Kafkas ve Orta Asya cumhuriyetlerinin son derece ilgi çekici olan bu tarihleri üzerine hiçbir bahis yok.

İ. K. ŞAHİN: Bu cumhuriyetlerde yapılanlar Kemalizm'i önceliyor aslında.

E. COPEAUX: Evet. Örneğin 1928'de Bakü'de, Fuat Köprülü'nün de katıldığı çok önemli bir Türkoloji Kongresi düzenlendi. Bu kongrenin de hiç adı geçmez. Orta Asya'nın gerçek tarihi tümüyle silinmiştir. Ancak, ilginçtir, 1993'te ilk kez Orta Asya üzerine kesin birkaç veri ortaya çıkıyor. Coğrafya ders kitaplarına, tarihlerine yine hiç değinmeden, yeni cumhuriyetlerle ilgili birkaç bölüm eklendi. Ayrıca, bütün ders kitaplarına, kimya, edebiyat ya da tarih farkı gözetmeden, bir "Türk dünyası" haritası konuldu. Bildiğiniz gibi, 1985'ten bu yana bütün kitaplarda zaten Mustafa Kemal'in portresi, Öğretmen Marşı, Türkiye haritası gibi simgeler var. Bunlara yeni bir simge daha eklenmiş oldu. İlginçtir, bazı ders kitaplarında kullanılan harita, *Türkiye* gazetesi yazarlarından Nevzat Yalçıntaş'ın hazırladığı bir harita.

İ. K. ŞAHİN: Önceki silinmeyi, yokluğu Kemalistler'in irredantist bir milliyetçilikten sakınmış olmalarına bağlıyorsunuz değil mi?

---

* Bu makale *Unutkan Tarih, Sovyet Sonrası Türkdilli Alan,* haz. Semih Vaner, Metis Yayınları, İstanbul, 1997, adlı kitapta yer almaktadır.

E. COPEAUX: Evet. Sonra ilk defa resmi olarak böyle bir simgenin kullanıldığını görüyoruz. İrredantizmden söz ederken, Kuzey Kıbrıs'ın da, sanki Türkiye'nin bir vilayetiymiş gibi gösterilmesi ilginç.

İ. K. ŞAHİN: Kuzey Kıbrıs'ın haritalara girmeye başladığı tarih nedir?

E. COPEAUX: Sanıyorum 1987. Evet. 1986 yılında kullanılan harita farklı.

İ. K. ŞAHİN: Peki, Türk tarihyazımı söyleminin "öteki"leri kimler? Araplar, Yunanlılar, Ermeniler, diğer halklar bu söylem tarafından nasıl temsil ediliyorlar? Bu söylem içinde süreklilik gösteren bir eksenden söz edilebilir örneğin. Olumlu bir biçimde tanımlanan halklar, örneğin Frigyalılar, Lidyalılar, gerçek bir karşılaşmanın yaşanmadığı tarihsel halklar. Eksenin olumsuz tarafında ise Araplar, Ermeniler, Yunanlılar duruyor.

E. COPEAUX: Burada tarihsel anlatıyı üç ayrı geçmişe bölebiliriz. Bu bölümleme bile bize kimlik ve ötekilik hakkında bir fikir verebilir. Tümüyle özdeşleşilen geçmiş, bu anlatı içindeki etnik geçmiştir. Ben buna "*aile*" diyorum. Dini olarak özdeşleşilen bir geçmiş var, ki bu da İslam'ın, Yakın Doğu'nun ve Arap dünyasının tarihidir. Daha bu noktada hem bir kimlik, hem de bir ötekilik var. Dinsel bir özdeşleşme var, ancak Araplar'a karşı bir ötekilik duygusu da söz konusu. Ben bu döneme "*sonradan edinilen aile*" dönemi diyorum. Üçüncü geçmiş ise Anadolu geçmişi. Ancak bu geçmişle özdeşleşme de çok sorunlu, çünkü bir yanda Hititler, İonyalılar gibi kendileriyle özdeşleşilen halklar var, öte yanda ise bir kenara atılan Anadolu halkları, örneğin Yunanlılar ve Ermeniler duruyor. Ben bu döneme de "*üvey aile*" dönemi diyorum. İlk nokta bu. Daha sonra, karşılaşılan halkların, ötekiliklerin toplamını çıkardım. İlginçtir, algılanmayan birtakım ötekilikler söz konusu bu tarihsel anlatının içinde. Bu ötekilikler karşısında olumlu ya da olumsuz hiçbir duygu belirtilmiyor. Neredeyse hiç görülmeyen halklar var. Örneğin Ruslar. Bu durum beni şaşırttı, çünkü yüzyıllar boyunca birbirine düşman olan iki halk var burada. Ama tarih kitaplarında Ruslar'a karşı özel bir sempati de yok, antipati de. Keza İranlılar, Hintliler, Bulgarlar için de geçerli bu tutum. Bir de şiddetli bir ötekilik üzerinden görülen halklar var: Yunanlılar, Ermeniler, Araplar. Bunlara dördüncü bir öteki, yani Batı eklenebilir. Ama araştırmamda Türkler'in yalnızca Türk dünyası olarak gördükleri yere nasıl baktıklarını inceledim. Son derece önemli olan üç öteki, yani Yunanlı, Arap ve Ermeni'nin tarihsel anlatıyı ve Türk kimliğini yapılandırdıklarını düşünüyorum. Ayrıca bu ötekiler birbirlerinden farklı. Birkaç kelimeyle söyleyecek olursam, en önemli ötekilik aslında Yunanlılık. Hatta abartarak Yunanlılığın baş düşman olduğunu da söyleyebilirim. Bir ötekilik olarak Yunanlılık bütün anlayışı şekillendiren öğe aslında. Ta baştan beri, Hititler'den bugüne kadar, Yunanlılar kadar değerli, Yunanlılar'dan daha uygar olunduğunu kanıtlama gereği olmasaydı tarihsel anlatı çok daha başka olurdu gibime geliyor. Bu ötekiliğin varolması yüzünden...

İ. K. ŞAHİN: Söz konusu olan Eski Yunan mı?

E. COPEAUX: Bu anlatı 20'li yıllarda ve 1930'larda, yani Cumhuriyet'in kurulduğu dönemde meydana getirildi. O dönem Yunanlılar'la bir çatışmanın söz konusu olduğu yıllardı. Dolayısıyla söylemde adı geçen kişiler "Grekler" değil, "Yunanlılar". Ayrıca, ortada böyle bir ötekiliğin bulunması, bütüncül bir Anadolu tarihi yazmayı da engelleyen bir şey. Türkiye'de tarih öncesinden bugüne uzanan bir Anadolu tarihi yazmak olanaksız, çünkü bu tarih düşman sayılan bir ötekiliğin, Yunanlılığın tarihini de içeriyor.

İ. K. ŞAHİN: Keza Ermeniler'in tarihini de...

E. COPEAUX: Tabii. Burada iki tane düşman ötekilik var, dolayısıyla çocuklara bütün bir Anadolu tarihi verilmiyor. İlk önce kadim bir geçmiş var bu tarihte: Hititler, İonlar, vs. Eski Yunanlılar'dan pek az söz ediliyor, bu tarihin üzerinden atlanıyor. Bin yıllık bir Bizans tarihinin üzerinden atlanıyor. Ermeni tarihi de es geçiliyor. Yani birdenbire Malazgirt Savaşı'na geliniyor. Bu tarihsel boşluk nedeniyle, Yunanlı ötekiliğinin tarihsel anlatıyı şekillendirdiğini söyledim. İkinci ötekilik ise Araplık. Bu da hayli karmaşık bir nokta. İlk olarak anlatıda Araplar'ın nasıl tarif edildiklerine baktım. "Arap" sözcüğünün yalnızca bir çatışmadan ya da bir savaştan söz edilirken kullanıldığını gördüm. Arap tarihinin, daha doğrusu vahiy sonrası dönemin, Arap uygarlığının Akdeniz'e ve Yakın Doğu'ya yayılmasının incelendiği yerlerde "Müslümanlar" tanımı kullanılıyor. "Araplar" sözcüğü Kuran'dan önceki dönemden, Cahiliye'den söz edilirken kullanılıyor. Araplar'ın "Arap" olarak tanımlandıkları yerlerde bir ötekilik, "Müslüman" olarak tanımlandıkları yerlerde ise bir özdeşleşme var. Arap sözcüğünün kullanıldığı üç tarihsel dönem var: Cahiliye; Orta Asya'nın Araplar tarafından alınışı, ki burada Türkler'le savaştılar; son olarak da, Birinci Dünya Savaşı, yani Araplar'ın ihaneti meselesi. Bu son döneme ilişkin tarihyazımı Araplar'a karşı son derece sert.

İ. K. ŞAHİN: Araplar için "Aynı kıratta bir sürü" deniyor sanırım...

E. COPEAUX: Evet. Kullanılan tanım bu. Mekke Şerifi hakkında son derece sert yargılarda bulunuluyor. Ancak bu söylem birkaç yıldır yumuşadı. Üçüncü ötekilik ise Ermeniler. Ermeniler üzerine geliştirilen söylemin dönüştüğü tarih 1980. 1980'den önceki kitaplarda Ermeni tarihinden söz ediliyor. Örneğin, Türkler Anadolu'ya geldiklerinde Bizans'la savaşıyorlar, ama Ani kenti etrafındaki Ermeni krallıklarından da söz ediliyor. Ayrıca, Küçük Ermenistan'dan yani Kilikya Krallığı'ndan da söz ediliyor. Haçlılar'a yardım ettiklerinden falan. Kilikya'daki Latin Krallığı'nın da adı geçiyor. Yani Ermenistan'ın tarihsel varoluşu tanınıyor. 1980'de, ASALA'nın etkinliklerinden, o dönemde vahim bir hal alan Ermeni sorunu tartışmalarından sonra tarih söylemi değişiyor. 1980'den sonra artık Ortaçağ tarihi anlatılırken Ermeniler'in adı geçmiyor. Ermeniler ders kitaplarının Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü anlatan bölümlerinde anılıyorlar yalnızca. Burada "Ermeni Sorunu" ya da "Ermeni Meselesi" başlıklı birkaç sayfada Ermeniler'in soykırım iddialarında bulundukları, oysa bu iddiaların tümüyle yanlış olduğu, vs. anlatılıyor.

İ. K. ŞAHİN: Sanıyorum ki, Türk tarihyazımı başlangıçtan beri bir Ermeni soykırımı olmadığına ilişkin kanıtlar oluşturmaya çalışmıştı.

E. COPEAUX: Ama böyle bir çaba Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki ders kitaplarında yok. Ayrıca Ermeniler'den söz edilirken hiçbir zaman "düşman" sözcüğünün kullanılmadığına dikkat çekmek istiyorum. Ermeniler düşman olarak sunulmuyorlar. Tehcir sırasında kayba uğradıklarından, ama aynı kayıpların Türkler için de geçerli olduğundan söz ediliyor. Ermeniler'in uğradığı kayıpları önemsiz göstermek, bu kayıpları yalnızca göç etme olgusuna bağlamak gibi bir eğilim var. Ermeniler düşman gibi gösterilmiyorlar, bunun yerine Batı tarafından manipüle edildikleri söyleniyor.

İ. K. ŞAHİN: Sırplar ve Yunanlılar için de aynı iddia...

E. COPEAUX: Tabii. Ermeniler konusuna döneyim. Ermeniler'e karşı bir nefreti dile getiren bir söylem yok ders kitaplarında. Hatta, bir-iki kitapta Ermeni sorunu üzerine olan bölümlerde "bugün de Türkiye'de Ermeniler bulunmaktadır, yaşadıkları toplumla kaynaşmışlardır," gibi ifadeler var. İşte önemli üç ötekilik bunlar.

İ. K. ŞAHİN: Özellikle bağımsız bir Ermenistan kurulduktan sonra, Ermeniler'in PKK'ya yardım ettikleri, silah verdikleri, vs. gibi resmi bir düşmanlık söylemi var. Bu söylemin ders kitaplarında bir yansıması oldu mu?

E. COPEAUX: Bu resmi söylem bir "çember", bir "kuşatma" tarif ediyor aslında. Yani Ermeniler, Ruslar, Kıbrıslı Rumlar, Yunanlılar, Bulgarlar tarafından çevrilmiş bir alan var ortada. Ama Ermeni karşıtı bu son söylem ders kitaplarında görülmüyor. Tabii burada Kürtler'in ötekiliğinden de söz etmek gerek. Ders kitaplarında bir kez bile "Kürt" sözcüğüne rastlamadım. Ama bir sorunun olduğu seziliyor. Birliği bozmamak, iç ve dış düşmana karşı uyanık olmak gibi değinmelerde bulunuluyor. Bu retorik de 1984'ten sonra ortaya çıkıyor.

İ. K. ŞAHİN: İlginç olan, resmi söylemin sertliğinin kitaplara bire bir aktarılmaması...

E. COPEAUX: Ders kitaplarında daha ihtiyatlı, daha incelikli bir söylem var.

İ. K. ŞAHİN: Araplar'dan sonra, İslam'ın Türk ders kitaplarında nasıl temsil edildiğini sormak istiyorum. Burada bir destanlar, bir anlatılar yığını var. Türkler'in İslam'dan önce de tektanrıcı oldukları, "Türk cihan mefkûresi" düşüncesinin Araplar'ın "cihad" fikriyle örtüştüğü gibi iddialar. Örneğin, İbrahim Kafesoğlu'nun yazılarında bir "Türk-Müslüman Devleti" modeli var, ve İslam'ın devlet modelinden ayrılarak, özgün bir şey yaratılmaya çalışılıyor sanki.

E. COPEAUX: Tabii İbrahim Kafesoğlu ve Osman Turan'ın büyük bir etkisi söz konusu. Türk-İslam sentezindeki İslam ve Türk milleti ilişkisinde, Türkler İslam'ın kalkanı ve bayraktarı gibi görülüyorlar. Bu yazarlara göre, Türkler müslüman olduklarında İslam çöküş sürecindeydi. Türkler'in müslüman dünyada egemen olmaları İslam'ı Haçlı Seferleri'nden, dinsel ve düşünsel yozlaşmadan korumuştu. Öte yandan, Türkler müslüman olarak kendilerine bir gelişme ve yayılma ortamı bulmuşlar, kimliklerini korumuşlardı. Türk-İslam sentezi yanlılarına bakılırsa, müslüman olmayan Türkler, örneğin Bulgarlar kimliklerini kaybetmişlerdir. Peki kullanılan mantık nedir? Kafesoğlu *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Türkler" maddesinde Türkler'in İslam öncesindeki dinlerinin İslam'a çok benzediğini ispat etmeye çalışır. Bu din tektanrıcıdır, "cihad" fikrine yakındır, kurban etmeye yer verir, vs. Kafesoğlu birtakım benzerliklerden söz eder. Oysa pek çok Türk'ün İslam'dan önce Budist ya da animist, daha ziyade şamanist olduğunu biliyoruz. 1976 öncesinde yazılan ders kitaplarında Şamanizm'den söz edilir. 1976'dan sonra ise, Türkler'in din olarak bir tür proto-İslam'a sahip oldukları savunulur. Kafesoğlu'na göre, Türkler'in müslüman olmalarını kolaylaştıran olgu budur. Burada da Arap geçmişiyle bir karşılaştırma var: müslüman olmadan önce çoktanrılı dinlere sahip olan, barbarca yaşayan Araplar karşısında İslam'dan önce bile neredeyse müslüman olan, uygar Türkler. Dolayısıyla İslam dünyasını yönetmeye Araplar değil Türkler layıktır. Bundan sonra, Türkler'e İslam tarihi içinde önemli bir rol atfedilir. Bazı kahramanlar öne çıkarılır. Örneğin Emeviler'e karşı ayaklanmayı başlatan Horasanlı Ebu Müslim. Aslında Ebu Müslim'in kökeni hakkında hiçbir şey bilmiyoruz; yalnızca Horasanlı olduğu belli. Türk tarihyazımına göre, eğer Horasanlı'ysa o zaman Türk'tür. Dolayısıyla, Emeviler'e karşı ayaklanan Abbasiler'in zaferinin, İslam uygarlığının en parlak evresine girilmesinin nedeni de Türkler'dir.

İ. K. ŞAHİN: Emeviler'in Arap oldukları, Arap yanlılığı güttükleri sürekli olarak altı çizilen bir olgu.

E. COPEAUX: Evet, ama burada bir doğruluk payı olduğunu da düşünüyorum. Emevi uygarlığının Arap niteliği, Emevi devletinde Araplar'ın öne çıktıkları doğru. Abbasi uygarlığı ve devleti ise daha karma bir görünüme sahip. Türkler'in işlevi de şöyle: Selçuklular'ın 11. yüzyılda Bağdat'ı almaları, Anadolu'ya girmelerinden sonra, Selçuklu ve daha sonra Osmanlı tarihi içinde Türkler'in İslam bağlamında bir işlevleri var.

S. SÖKMEN: Türk-Müslüman Devleti'nden söz ederken, Kafesoğlu bugüne ait değerleri ve kavramları geçmişe yansıtıyor. Bu durum Türk tarihyazımında sık rastlanan bir olgu sanırım; örneğin tüm Türk kavimlerinin birer 'devlet" olarak gösterilmesi, Eski Türkler'de kadın-erkek eşitliğinin varolduğunun söylenmesi. Türk ulus-devletinin kendisine atfettiği çeşitli değerlerin geçmişte yeniden bulunması, tarihselleştirilmesi gibi bir eğilim söz konusu.

E. COPEAUX: Şimdinin yöntemli bir biçimde geçmişe yansıtıldığını söylemek mümkün. Türkiye Cumhuriyeti'nin gerçek ya da varsayımsal değerleri alınıp geçmişe yansıtılıyor. Bu niteliklerle donatılan halklara ve mekânlara bakarsak, bunların Kemalizm'in kendi köklerini dayandırmak istediği halklar ve mekânlar olduğunu görebiliriz: Göktürkler, Orhon Yazıtları, Hititler, vb. Ayrıca resmi tarih neredeyse tüm Türk kavimlerine devlet olma niteliğini yüklediğinden, Türkler'in tarihleri boyunca devletler, hatta ulus-devletler olarak varoldukları, ulus kavramının Göktürkler'le birlikte ortaya çıktığı bir görünüm beliriyor. "Saltanat", "krallık" gibi terimler yerine "devlet" terimi kullanılıyor. Tarihteki 16 Türk devleti örneğinde olduğu gibi.

İ. K. ŞAHİN: Tarihyazımı söyleminde, üzerinde yaşanılan mekân nasıl temsil edilmiş? Örneğin, bir yerde "toprağın kutsallaştırılması"ndan söz ediyorsunuz.

E. COPEAUX: Bu konuda Türk tarih söylemiyle komşu ülkelerin söylemleri arasında büyük bir fark var. Örneğin, İran'ı ele alalım, ya da Yunan, Azeri resmi tarihlerini ele alalım. Bunlar belirli bir toprak üzerine kurulmuş anlatılar. Türk tarihi ise son derece büyük bir mekâna yayılmış. Birinci niteliği bu. Türkler'in bu geniş topraklara karşı neler duyduklarını incelemek istedim. Haritalara bakarken, en çok temsil edilen, en ayrıntılı olarak verilen toprakların hangileri olduğunu araştırdım. Asya çok temsil edilen bir toprak, örneğin. Ancak, Asya dışında Türk tarihinin son derece önem verdiği bir toprak daha var: Balkanlar. Balkan Yarımadası haritalarda hem sık olarak, hem de ayrıntılarıyla temsil ediliyor. Haritalarda ve metinlerde Balkanlar'a yönelik güçlü bir nostalji var.

Kutsallaştırmaya gelince... Kutsallaştırılan toprak Anadolu, yani bugünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin alanı. Anadolu, onun için verilen kurbanlara anıştırma yaparak kutsallaştırılıyor örneğin. İlkokulda çocuklara bayrağın renginin kırmızılığının onun için dökülen kanlardan geldiğinin söylenmesi gibi. Ya da, Çanakkale Savaşı'yla ilgili anlatıda olduğu gibi, toprağın kanla sulanması. Elbette bu bütün milliyetçiliklerde olan bir özellik. Ama Türkler'in tarihi söz konusu olduğunda bu özellik örneğin Ortadoğu ya da Kuzey Afrika için kullanılmıyor, yalnızca Anadolu'dan söz edilirken ortaya çıkıyor.

İ. K. ŞAHİN: Türk tarihyazımının söylemi üzerine düşününce, bir zamandışılık izlenimine kapılmak mümkün. Bütün anlatı bir masalın, üstelik kendi kendisini haklı göstermek üzere kurulmuş bir masalın zamandışılığıyla yüklü. Gerçekliğin bir bölümü, zaman/mekân bağıntısının yarattığı bir gerçeklik izlenimi bu anlatıda buharlaşıyor, ortadan kalkıyor.

E. COPEAUX: Kendi kendime pek çok defa bir çocuğun bu öyküyü nasıl algılayacağını sordum. Bir çocuk için bu öyküyü çözümleyerek anlamanın çok zor olduğunu düşündüm, çünkü öykü çok farklı topraklara, çok farklı dönemlere yayılmış. Bir masal olduğunu söylerken haklısınız; evet, bu bir masal. Çok güzel kurulmuş bir öykü. Kişisel olarak bu öyküyü güzel buldum. Bu ders kitaplarında, çocukların hoşuna gideceğini sandığım, destansı bir yan var. Ancak, aynı zamanda, bir çocuğun kendi çevresindeki dünyayı anlayabilmesini olanaksız kılan bir öykü bu. Etrafında geçmişin kalıntıları, Bizans ve Ermeni kiliseleri, eski Roma kentlerinin yıkıntıları, camiler var. Türkiye'nin bugünkü toprakları üzerindeki izleri, halihazırdaki eğitimden geçen bir çocuğun anlaması olanaksız.

Bir şey eklemek istiyorum. Bu masal, destansı roman hakkında. Çalışmamı tamamladıktan sonra, bu öyküde yalnızca galip gelen kahramanlara yer olduğunu gördüm. Hiç kaybeden yok. Daha önce, Fransız tarihinde önde gelen kahramanların nihai olarak hep yenilmiş olduklarını görmüştüm: Vercingetorix, Jeanne d'Arc, Napolyon, hatta de Gaulle bile. Bunun dine bağlı olup olmadığını da soruyorum kendime. Örneğin İslam'ın peygamberi başarılar kazanır, galip gelir. Oysa İsa'nın sonu kötü biter. Hıristiyanlarda yitirenle, müslümanlarda ise galip gelenle doğal bir özdeşleşmenin olup olmadığını merak ediyorum.

İ. K. ŞAHİN: Türk tarihyazımı ayrıca bir tür tekrar etme takıntısıyla malûl. Başından beri, düşmanların, maceraların, tehlikelerin niteliği aynı. Bu da anlatının tarihsizliğine katkıda bulunuyor, çünkü anlatılan olguların hiçbirisi meydana geldiği dönemin özgül niteliklerine bürünmüyor.

E. COPEAUX: Bütün sorunları komplolarla, dış etmenlerle, ihanetlerle açıklama eğilimi de bu sahne oyunu niteliğine ekleniyor üstelik.

İ. K. ŞAHİN: Pedagojik olarak, kolay ezberlenen bir şema bu. Kişiyi içine bir yönüyle kolayca alabilen, ancak sonradan tasarlanabilen bir sorgulamanın nesnesi olabilen bir toplam.

E. COPEAUX: Sorunları sürekli öteleyen bir şema. Basının Türkiye'nin dışarıdaki imajı konusunda yazdıklarında da, bir sorunun terimlerinin dışarıda oluşturulmasını görüyorum. Yirmi yıl önce, Türkiye'ye ilk geldiğimde ve bir parça Türkçe konuşmaya başladığımda sürekli sorulan ilk soru Türkiye'nin dışarıdan nasıl göründüğüydü. Şimdi de bütün sorunlar gerçek birer sorun olarak değil, bir iletişim meselesi olarak görülüyor. Kendimizi iyi anlatamadığımız için yanlış anlaşılıyoruz, diye düşünülüyor.

S. SÖKMEN: Bütün bunlar bize korkunç acı veren şeyler... Bizim şimdi burada bu konuşma içinde kısmen hafifleştirebildiğimiz, sizin aramızda olmanız sayesinde kendi dışımıza atabildiğimiz bu konu, aslında bizler için her geçen gün bıçağı kemiğimize dayayan, korkunç acı veren, bir tür şizofreni hayatını dayatan, canlı kanlı, gündelik bir şey... Kaya'yla ben ayrı kuşaklardanız, ama kaç kuşaktır olduğu gibi aynı masalı dinleyerek büyüdük. Benim 4 yaşındaki kızım da son "Kemalizm restorasyonu"ndan payını alıp, bu yıl anaokulunda hayatının geri kalan kısmında kim bilir kaç defa tekrar dinlemek üzere masalla tanıştı... Aslında ben şahsen bu masalın en tehlikeli ve berbat yanının, kendine benzer karşı-masalları kışkırtabilme potansiyelinde yattığını düşünüyorum.

Belki de bir çaresizlik duygusuyla şu kadar elementer bir soruya dönmek istiyorum; üstelik siz tarih öğretmenliği de yaptınız: Bir tarih dersi nasıl olmalıdır? Geçmişi anlamak nedir?

E. COPEAUX: Öncelikle, önemli bir noktanın geçmişi yabancı bir ülke olarak görmek olduğuna inanıyorum. Çocuklara geçmiş ve gelecek arasında birtakım benzerliklerin, geçişmelerin olduğu anlatılabilir, ancak farklılıklar, kopuşlar üzerinde durmak, elimizdeki şeyin tümüyle açıklanamayabileceğini göstermek gerekir. Türkiye'deki eğitime gelince, çocuklara etraflarındaki dünyayı anlamaya ilişkin şeyler öğretilmeli. Orta Asya'yla, Horasan'la özdeşleşmek yerine, bu toprağın, Anadolu'nun, burada olup bitenlerin tarihini anlatmak gerekir. Temel iki ilke bunlar bence. Bir iktisat tarihi yok örneğin, diğer kültürler, kültürler arasındaki geçişler ve etkileşimler anlatılmıyor.

S. SÖKMEN: Kuşkusuz tarihsel anlatının ulus-devletin inşaasındaki rolü Türkiye'ye özgü değil. Keza modern dillerin oluşumu, müzecilik, arkeoloji, haritacılık, vb. ile ulus-devletin ihtiyaçları arasındaki bağ da öyle. Anderson'ın *Hayali Cemaatler*'de anlattıklarını düşünüyorum. Dolayısıyla farklılıkları, tarihsellikleri bir yana ulusal anlatıların tümünün muhayyel niteliğinden bahsetmemiz mümkün oldu. Yani her modern devletin kendi inşası ve bekaası için benzer yapısal özellikler göteren "masallar" görüyoruz, ama yalnızca "uyduruk" anlamında değil, aynı zamanda bir yaratıcılık, bir "yaratı", bir "inşa" anlamında... Sanki Türkiye'ye özgü olan geçmişe bir hesaplaşma ile bakmak yerine sürekli inkâra, yok saymaya başvurma... Yeni bir bilinç durumuna karşı direnç... Siz kendi incelemenizden hareketle Türklük durumuna özgü olarak neyi ayırt edici görüyorsunuz? Hem bu direncin kaynağı olarak, hem de ne ölçüde farklılaştığı açısından... Türkiye modelinin karikatürleşmiş kötü bir kopyalama olduğunu mu söylemeliyiz?

E. COPEAUX: Fransa için de, hayali bir cemaat olma, ülke içinde aslında değişik dillerden konuşan insanlar barındırma olgusu geçerli. Öte yandan ulus Kuzey Afrikalılar'ı da içererek yapılanmayı sürdürüyor. Kötü kopya gibi bir şey söz konusu değil sanıyorum Türkiye için. Ama ülkenin adından kaynaklanan bir ikirciklilik var. 20'li yıllarda ülkeye "Anadolu" adını vermek isteyenler vardı örneğin. Hayali cemaatin Türkiye'de her yurttaşın da onayını alarak oluşmayı sürdürmesi gerekiyor. "Ben Türküm" diyen birisi, doğruca Türklüğün ideallerine bağlılık ifadesinde bulunmuş sayılıyor. Oysa bu durumun bir yurttaşlık nosyonu olarak anlaşılması gerek. Ancak Türk-İslam sentezinden, Orta Asya'da yeni devletlerin ortaya çıkışından sonra böyle bir olasılık giderek azaldı.

İ. K. ŞAHİN: Son olarak, bu tarihyazımının çelişkileri, zayıf noktaları neler diye soracağım. Bu söylemin dağılmasına, çözülmesine yol açabilecek olan zayıf noktalar neler?

E. COPEAUX: Sabahattin Eyüboğlu'nun, Halikarnas Balıkçısı'nın çalışmalarını düşünüyorum. Örneğin, Eyüboğlu'nun "Bizim Anadolu" başlıklı yazısını. Ama bu çalışmalar gidebileceği yere kadar götürülmedi bence. Böyle bir tarihin Anadolu'da yaşamış olan Rumlar'ı, Ermeniler'i, Kürtler'i de konu edinmesi gerek. Gerçek bir "hayali cemaat" ancak böyle olabilir. Milliyetçi anlatının en zayıf olduğu nokta da Anadolu tarihi zaten. Bu tarihin karma niteliği, milliyetçi anlatının sürekli yok saymaya çalıştığı bir nokta.

İ. K. ŞAHİN: Gerçekten de, Türk milliyetçiliği, içinde yüzdüğümüz, rüyaya benzer bir durum. Üstelik havası giderek ağırlaşan, kendisinden kurtulmanın giderek güçleştiği bir rüya. Bu durumdan çıkmanın anahtarı Anadolu'nun tarihini, bu topraklardaki kültürlerin melez niteliğini görmek, birörnek bir öykünün aslında varolanı yansıtmadığının ayırdına varmak olabilir.

METİS TARİH TOPLUM FELSEFE

Deli Dumrul'un Bilinci

"Türk-İslam Ruhu" Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi

M. Bilgin Saydam

Deli Dumrul'un Bilinci, pek alışık olmadığımız türden bir kitap. Bu ülkede mitoloji dendiğinde genellikle Batı'nın köklerini dayandırmaya çalıştığı Eski Yunan-Roma mitolojisi anlaşılır ve Türk-İslam kültürünün özgün toplumsal ürünlerine fazla eğilinmez. Mitolojiyi psikoloji alanıyla bağdaştırmaya çalışan çalışmalar da son derece azdır.

Psikiyatr Bilgin Saydam'ın kitabının özgünlüğü de buradan kaynaklanıyor: Yazar, eski Türk halk edebiyatının en önemli eserlerinden *Dede Korkut Kitabı*nda yer alan "Deli Dumrul Boyu"nu "psiko-mitoloji" olarak tanımladığı bir yaklaşımla ele alarak, animist-şamanist eski Türk topluluklarının İslamiyet'in zorlayıcı gücüyle karşılaştıklarında yaşadıkları sancılı/coşkulu geçiş sürecini irdeliyor ve bu sürecin bugünkü Türkiyeli insanlar üzerindeki etkilerini değerlendiriyor.

Bireysel boyutta her ölümlünün yaşaması mümkün ve "gerekli" bir sarsıntının, bireyin dünyaya, öznel gerçekliğin dış gerçekliğe, bireysel erkin evrensel düzene çarpışının öyküsü olan "Deli Dumrul Boyu", aynı zamanda bu geçiş sürecinin kahramanları olan atalarımızın ve bizlerin de öyküsünü anlatıyor. Bilgin Saydam'ın deyişiyle "Anacıl Eylemlilik ile Ata Erki Arasında Sıkışmışlığın Kahramanı" Deli Dumrul'un serüveni, günümüz Türk-İslam ruhuna dek uzanan sürecin ipuçlarını veriyor.

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

MEKÂNSAL VE KÜLTÜREL HARİTALAR: İSTANBULLU KADIN ÖĞRENCİLERDEN YAŞAM VE GÖÇ ÖYKÜLERİ

Meral Özbek

Bu yazıda görsel temsilleriyle birlikte sunulan göç öyküleri, 1996 baharında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü son sınıfta okuyan kadın öğrenciler tarafından yazıldı. Aslında daha önce "İhtisas Semineri" dersi içinde sınıfın tümü yaşam ve göç öykülerini yazmıştı. Öğrencilerin şecereleri, mekânda yer değiştirmeleri, buralardaki yaşam koşulları ve kimlikleri uyarınca yaşamöykülerini; İstanbul kentindeki yaşamlarını, bu kentin ne kadarını, neden ve nasıl dolaştıklarını ve bu kentin onlar için ne anlama geldiğini yazmalarını, ödev olarak istemiştim. Böyle bir çalışmanın amacı her şeyden önce pedagojikti: Bu tür bir çalışma aracılığıyla kendi yaşamları, gelmişleri geçmişleri ve kimlikleri üzerinde düşünmelerine, ifade yeteneklerini geliştirmelerine izin veren bir ortam yaratmak ve ders sırasında tartıştığımız, toplumsal konuma, kimliğe ve kent meselelerine ilişkin teorik kavramlarla kendi gündelik yaşamları ve tecrübeleri arasında bağlantı kurabilmelerine destek olmaktı. Anlatılarında isterlerse fotoğraf ve çizim gibi görsel ifade kullanabilecek ve ekte semtlerine ilişkin olarak topladıkları ansiklopedik bilgileri vereceklerdi. Çalışmayı verirken kafamın arkasında şu tür düşünceler ve kavramlar vardı: C. Wright Mills'in "entelektüel çalışmayla bireysel yaşamın bağdaştırılması" ilkesi; Raymond Williams'ın "kültürün mekâna yazılı olduğu" cümlesi; Fredric Jameson'ın (Kevin Lynch'e dayanarak önerdiği) kentsel mekânda "bilişsel haritalama" kavramı ve Carolyn G. Heilbrun'ün bahsettiği "kişinin kendi öyküsüne sahip çıkma gücü".

Stedhalle projesi için atölye çalışmasına, birlikte konuşabilecek boyutta bir grubun sınırını aşmamak için kadın öğrencilerden sadece dokuzunu davet edebildim. Bu seçimi yaparken, her birinin doğdukları yerin, ailelerinin geldikleri yerin, toplumsal konumlarının ve İstanbul'da yaşamakta oldukları semtin farklı olmasına ve göç öykülerinin özgünlük taşımasına dikkat ettim. Ama aslolan şey bu öykülerin genel ve özel yaşam arasındaki bağlantıyı kurmaları, bireysel yaşam ve göç tecrübelerini mekânsal ve toplumsal bir perspektif içinde örmeleri ve bu süreçte kimliklerini bilinçli biçimde dile getirme özelliklerini taşımalarıydı. Bu yüzden atölyeye katılan kadın öğrencilerin yaşamöyküleri, sınıftaki tüm öyküler ya da hayata karşı duruşlar arasında var olan farklılıkları temsil etmiyor. Öğrencilere Stedhalle için yapmakta olduğumuz projenin amacını anlattıktan sonra, daha önceden yazmış oldukları yaşamöykülerini atölye çalışması içinde grup olarak birbirleriyle paylaşmayı, sonra da öykülerini İsviçre'de sergilemek için görsel temsillerini geliştirmek isteyip istemediklerini sordum. Atölye, evde, yedi saat sürdü; herkes kendi öyküsünü anlattı, bu öyküler üzerine birlikte bazı yorumlar yaptık ve her öyküde neyin görselleşebileceği üzerine az da olsa konuştuk. Bu sürecin ancak iki saatlik kısmını, böylece sadece üç öğrencinin anlatısını videoya çekebildik. Bu video Stedhalle'de sergi duvarının hemen önünde duran ekrandan izlenebiliyordu.

Anadolu'nun yüzyıllardır bir göç mekânı olduğunu söyler dururuz. Bu gerçek, öğrencilerin yaşamöykülerinde şaşırtıcı bir biçimde ortaya çıkıyordu. Sınıftaki öğrencilerin her biri ya da ebeveynleri İstanbul'a sadece Anadolu'nun farklı yöre, kent ve köylerinden gelmekle kalmıyor, çoğunun kökenleri Balkanlar, Kafkasya ve Ortadoğu'dan Orta Asya'ya dek götürülebiliyordu. Öğrencilerin kişisel yaşamöyküleri aile şecerelerindeki etnik özellikler, inançlar, dünya görüşleri, toplumsal konumlar ve mesleklerin farklı örüntüleri içinde çiziliyordu. Dahası, çalışmasını özen göstererek yapanların her birinin öyküsü inanılmaz derecede biricikti, yaratıcı dil kullanımları ve anlatıları vardı. Kendi yaşamları süresince yer değiştirme, esas olarak ailelerin daha iyi yaşama isteği, refah kaygısı ya da iş gerekleri nedeniyle olmuştu; bunun dışındaki durumlar başka bireysel tercihler sonucu yapılan dolaşmaları, üniversite nedeniyle kent değiştirmeyi ve kısmen de baskı sonucunda siyasi nedenlerle göç etmeyi içeriyordu. Çoğu öğrencinin yaşamı, ev, okul, (hem okuyup hem çalışan bazı öğrenciler açısından) işyeri ve bazı temel kentsel hizmet mekânlarını içine alan sınırlı bir çember içinde gidip geliyordu. Bu çemberin dışına çıkıp İstanbul kentini kullanma ve semtlerini bilme açısından mekâna daha çok yayılanlar, kamusal yaşantısı geniş olanlardı. Kentte dolanmanın çeperinin genişlemesinde üniversite yaşamının belirgin bir etkisi vardı. Özellikle de siyasal etkinlikleri olan öğrenciler, İstanbul'un gerek merkez gerekse çevre semtlerinde en çok dolananlar ve bütün hakkında en fazla fikre ve tecrübeye sahip olanlardı. Atölyeye katılan öğrencilerin çizdiği, İstanbul'da oturma ve dolaşma haritaları da bunu gösteriyor.

Öğrenci öykülerinde öne çıkan önemli bir nokta, çocukluk döneminin ütopik bir dönem, anlamlandırıcı bir kılavuz imge olarak kurulmasıydı. Ayrıca çocukluk dönemi mahalledeki topluluk yaşantısıyla özdeşleştiriliyor, çocukluk dönemiyle örtüşse de örtüşmese de geçmişteki mahalle ya da köy yaşantısı da aynı özlemle anlatılıyordu: aile yaşantısı, yakın komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri içeren sosyal ortamlar; ağaçlık, yeşillik, oyun oynamaya imkân veren fiziksel ve sosyal ortamlar; baskısızlık, sıcaklık ve tanıdıklık duyguları. Simten ve ailesi, yenilerde Cevizli'den Kartal'a, bahçeli tek katlı bir eve taşınmışlar: "Yazın ilk taşındığımızda akşamları bahçede içkili muhabbetler oluyordu. Biz sekiz kişilik bir aileyiz, bir de komşu ailenin çocukları gelince evlere şenlik. Geç saatlere kadar oturmalar, sohbetler, şakalaşıp gülüp eğlenmeler." Simten doğum yeri olan Erzurum'un merkezinde, çok büyük bir çatı katı olan ve dört katında da akrabaların yaşadığı bir apartmanda geçiriyor çocukluğunu. "Apartmanı baştan aşağı yıkamak şenlikti bizim için, sabahları parke taşlı sokağımızı süpürür, tertemiz yapardık." Anne ve baba Erzurum'un bir köyünün köklü ailelerinden. Kürt ve Alevi kökenliler; ama Simten bu kökenlerinin farkına ancak çok sonraları, ablası aracılığıyla varıyor. Baba esnaf, anne ev kadını. İlkokul sonda iken akrabalardan kurulu ortamı geride bırakıp İstanbul'un bir kenar mahallesine göçüyorlar. Cevizli'nin hem "Erzurum'dan daha geri kalmış bir yerleşim" olması hem de artık okul dahil hiçbir yere yürüyerek rahatça gidilememesi, bu yeni mahallenin ilk çarpıcı özellikleri. Simten büyürken Cevizli'nin ve sonra uzun zaman kaldığı Maltepe semtinin gelişmesini, betonlaşmasını, trafiğin artmasını ve tanıdık havasını yitirmesini izliyor. Yeni mahallesiyle ilgili tecrübesini "Sokaklarını hiç süpürmemiştik zaten," diyerek anlatıyor ve "sokaklarını birlikte süpürdüğü, zevkle yıkadığı" yerde yaşamak, o yeri bugün de var kılmak istiyor: "Nerede parke taşları görsem çocukluğum gelir aklıma..." Çocukluktaki mahalle tecrübesiyle bitişmiş "bütünlüklü bir yaşama" duyulan bu arzu sonucunda, mekânların ne olduğu değil, orada ne yapıldığı, nasıl yaşandığı belirleyici oluyor. Simten, bugün İstanbul'un farklı mekânlarında sürdürdüğü farklı etkinliklerden oluşan parçalı yaşantısını nasıl bütünleştirebileceğini sorguluyor. Varolduğu çevreler birbiriyle ilişkilendirilmeyince ve içinde bulunduğu ortamlarda arzuladığı ilişkiler olmayınca, kişiliğini, içindeki "birçok beni" bir bütün olarak yansıtamadığını, böylece de "enerjisiz kaldığını, yoğunlaşamadığını" ve bu nedenle kendini "sakındığını" düşünüyor. "'Aşk'la dolaştığım birisi olduğunda, farklı mekânlar ve yaşantılara anlam veren, onları bütünleştiren bir yaşamım vardı," diyor: "Maltepe sahili yuvamızdı bizim. Tur atardık baharda, yazda, çay içerdik, piknik yapardık onunla. Şimdi artık bu sahil sadece arabalarla dolu." Çeşitli mekânları, dolayısıyla farklı kimliklerle katıldığı farklı etkinlikleri bütünleştiren şey esas olarak arkadaşlık ilişkileri, her şey üzerine sohbet etmek, kitaplar üzerine, filmler üzerine tartışmak ve birlikte türkü dinlemek için barlara ve müzikhollere, konser ve dinletilere gitmek (Simten'in müziğe, ama esas olarak Türk Halk Müziği'ne tutkusu var; seminer ödevini Kırşehirli halk ozanı Neşet Ertaş üzerine yaptı). Bu nedenle Maltepe'deki, bağlama kursu verilen, geniş bir arkadaş çevresini bir araya getiren ve hayatının öteki alanlarında yaşadıklarını taşıyabildiği Dershane "kimliğini belirleyen bir ortam" oluyor. Ama lise yıllarının bu "aynı havasını yakalamak hevesiyle" üniversitedeyken girdiği halk oyunları derneği ortamı yetmiyor: "Farklı yerlerde farklı kimlik ve rollerde bulunmak, bireysel özelliklerin bilgisini en aza indirgiyor; diğer insanları tanımak, biraradalığı yaratan neden ile sınırlı kalıyor. İnsanların yaşamına, kişiliklerine dair ipucu yakalamaya çalışmanın yorgunluğu, varolduğum çevreleri daraltma gibi bir eğilimle sonuçlandı sanırım." Dolayısıyla, İstanbul'un kültür, eğlence ve ticaret merkezi ve kentin ayrı mekânlarından ve toplumsal konumlarından gelenlerin dolaşma ve buluşma yeri olan Beyoğlu'nun, kendi başına bir anlamı yok onun için: "Kendimi hiçbir zaman bu sokaklara, büyük bir heyecanla sinemalardan boşalan, ışıklı vitrinleri seyreden kalabalıklara, eğlence mekânlarına ait hissetmedim." Çünkü "Beyoğlu'nu birlikte keşfetmek isteyeceğim, heyecanlarımı, deneyimlerimi, gözlemlerimi paylaşabildiğim insanlar başka yerdeydiler ve ben varolduğum çevreleri bütünleştiremiyordum".

Öte yandan Beyoğlu, bir kısım öğrencinin öyküsünün başrolünde oynuyor, dolaşmaların çekici merkezini ya da yeni bir yaşamın anlam odağını oluşturuyor. Hazal, Urfalı bir ailenin en küçük kızı; çocukluğu Diyarbakır'ın iki katlı geleneksel avlulu evlerinden birinde, on kardeşin avluyu saran saklambaç koşuşturmaları içinde geçiyor. Baba, törelerine sıkı sıkıya bağlı varlıklı bir bey; anne ise, "geleneksel yapı gereği... boyun eğen ve beyinin her dediğini yapmak zorunda olan bir kadın". Küçük ağabeyi on yedi yaşında faili meçhul bir cinayette öldürülünce, "ölümden ve korkudan" kaçmak için İstanbul'a göçüyor, Beyoğlu'na yerleşiyorlar: bambaşka bir sosyal çevre, "metropol korkusu", ekonomik mücadele, sonra "kardeş acısından ölen" en büyük ağabey ve ardından babanın ölümü ("beyliğin mağlubiyeti"), ağabeylerin eğitimlerini bırakıp çalışmaya başlamaları. Beyoğlu, Sunay'ın yedi yaşındaki bir çocuktan gençliğe geçişinin, "yabancılaşmanın, düş kırıklıklarının, yanlış ilişkilerin" yaşandığı yer. "Bu kentin ışıklarına, vitrinlerine, kalabalığına, şıklığına, sinema ve tiyatrolarına, birbiriyle ilişkisiz, çelişkili duygu ve düşüncelerine, her an her şey olabilme olasılığına ve bu kentin oluşturduğu sorunlara alışmamız ne kadar zor olmuştu." Sunay'ın annesiyle ilişkisi, belirleyici. Babanın ölümünün ardından kızlarını okutmaktan ve çalıştırmaktan korkan annenin gelenekle yoğrulmuş baskısına karşı mücadele veriliyor ve bu süreçte iki taraf da, "yaşamlarını yaratan kadın" olan anne de, kızlar da güçleniyor. Sunay'ın öyküsünün odağını, yolunu aydınlatan imgeyi, bir kadın olarak uyanışı ve bundan duyduğu gurur belirliyor: "Bu zafer kadının en yaman düşmanlarına, yani geleneksel ahlaka ve tutucu evlilik anlayışına karşı kazanılmıştı." O nedenle Beyoğlu, sadece "uyumsuzluk ve çekingenlik" üreten değil, aynı zamanda bunların "yenildiği" mekân; farklı toplumsal konum ve kimlikte olanların "kentsel karşılaşmalarının" ve 'uyanan İstanbul"un simgesi: "Beyoğlu, sıradan, gündelik, sıkıcı yaşamlara, sıradışı, olağandışı veya olağanüstü olanın kimi zaman yasak veya en azından kısıtlı tadını getirmiş, ... toplumumuzun uzantılarını, etkilerini duyumsadığımız

Türk-İslam yapısı içinde oldukça zor erişilir kimi yaşam deneyimlerine bizi ilk kez eriştirmiş olan, büyülü bir semttir. Bu semte herkes farklı amaçlarla uğramaktan kendini alamaz..."

Her yer değiştirme ya da yolculuk, büyük bir göç etkisi, derin bir göç tecrübesi yaratmıyor. Göç literatürü bize, göçmenin göç veren yerdeki toplumsal konumu, beraberinde getirdiği beceri, eğitim ve beklenti/arzu donanımı, kişisel tarihinin özellikleri, göç nedeni ve biçimi, göç ettiği yerdeki toplumsal koşullar ve kalış süresi başta olmak üzere hangi koşulların göç tecrübesinin mahiyetini belirlediğini söylüyor. Belirli koşulların kümelenmesinin yarattığı derin kişisel göç tecrübesi, hem gurbet, kayıp, yoksunluk, dışlanma duygusu yaratan yönüyle, hem de bir özgürleşme, farklı olanla başedebilme ve ona eklemlenebilme yeteneği getiren yönüyle, çoğu kez de bunların çelişkili birliğine dayanan bir tecrübe olarak tanımlanabilir. Göçün getirdiği bir yabancılık, yersiz yurtsuzluk, kendini ne bir yere ne de ötekine tamamıyla ait hissetmeme durumu var. Bu tecrübe, sosyoekonomik kitlesel göç ya da tehcir durumlarında, "gitmek, oraya yerleşmek, geri dönmek" problemi etrafında şekillenen ve kalkış ve varış yerleri arasına zincirlenen bir sürecin ürünü. Buna karşın yaşam boyu sürekli belli bir yere bağlı yaşamamak anlamında, göç denemese bile onunla akraba olan hareket, yolculuk ya da gezginlik diyebileceğimiz daha genel bir yer değiştirme durumu var. Bu geniş anlamıyla yer değiştirme tecrübesi, kalkış ve varış noktaları arasında kapanmayan koşulların ürünü; böyle bir alışkanlık durumu modern yaşam koşullarının tabiatında var. Bu yer değiştirme durumu, göç tecrübesine ait olan dışlanma ve kayıp hissi yaşanmadan, belli bir tercihin belirlediği bir yere ve konuma ait olmaktan gelen her yere ait olabilirlik şeklinde kendini gösterebiliyor. Ayla, politik niyetlerle ve macera isteğiyle Türkiye içinde ve dışında çok sık yer değiştirmiş. Ama dolaşmaları yaşamını kesintiye uğratan sarsıntılı bir göç tecrübesi gibi değil; ona daha çok, "emek ve tazelik kokan patikaların" izinden giden, bu patika boyunca alternatif dil ve iletişim biçimlerinin ipuçlarını arayan bir göçebe ya da bir "politik çingene" denebilir: "Hayatım farklı dillerin, farklı mekânların, farklı alışkanlıkların sürekli aynı anda yaşanmasıyla geçti. Notre Dame De Sion'daki ilk yıllarımda babam cezaevindeydi. O çıktığında tiyatrocu oldum. Sonra sadece mücadele... Sabah altı buçukta Bağdat Caddesi'nden Elmadağ'a giderdim. Öğlen ders biter bitmez Okmeydanı, Hasköy ya da Balat'a koşardım. Bu arada sık sık Gayrettepe'ye (Emniyet'e) yolum düşerdi. Sınav zamanlarını şubede açlık grevlerinde geçirdim. Defalarca okul disiplinine gittim. Lise bittikten sonra iki sene boyunca okumamak konusunda aileme ve çevreme direndim. Ülkeyi dolaştım. Burada bahsedilmeyecek işlere girdim. İstanbul'un her semtinde uyudum. Sonra yine şubeye gittim. Sonra güç bela alınan pasaportlarla, İspanya (Bask) deneyimi... Fransa'da yaz okulunda ekonomi politik. Paris'te işgal edilmiş skuatlarda uzunca bir süre dünyanın bir sürü çizgi dışı insanıyla birlikte barınma... Dönüm noktası, Kürdistan deneyimi... Ankara Sosyoloji'den Mimar Sinan'a yatay geçiş... Kaybedilmeyen hayaller... Aynı haritayı çizmekten kaçış... Gerçi bazen duraklarda zorunlu inişler var. Hakim iletişim karargâhının nasıl işlediğini anlamak için, iki aydır her sabah İkitelli'ye (Medya Plaza'ya) uzanıyorum. Vesaitten inip yürürken yüreğim kabarıyor. Sokaklar eylem kokuyor. Duvarlarda yazıları görüp gözümü kısıyorum. Çocukların gülüşü bir acayip ediyor içimi... Hep yürümek, hiç durmamak istiyorum. Sonra kocaman kapıya varıyor ayaklarım. Çantamdan elektronik kartı çıkarıp giriyorum içeri. Medya Plaza mide bulandırıcı bir parfümle karşılıyor beni. Dışarıda kalan masal gülüşlü çocuklara karşı büyük zırhlarla korunuyor burası... Onların düşüncesi bile sızmıyor içeriye. Asansöre binmiyorum. Merdivenleri çıkarken, şeytan şeytan gülüyorum, kimse görmüyor... Akşamları... bazen okula geliyorum... sonrası hiç belli olmuyor... Arkadaşlarla bir iletişim manifestosu hazırlıyoruz. Buradan ayrılır ayrılmaz, sokaklara dalacağız, kaldırımlarda uyumaya, karanlık kulvarlara değmeye... sözü, buradan bulup çıkarmaya çalışacağız..."

Buna karşın öyle öğrenciler var ki, İstanbul'un bir mahallesinden diğerine göç ederek yaşam çevrelerini değiştirmeleri, genellikle başka nedenlerle de birleşerek hayatlarında sahiden ciddi bir yer etmiş. Aşağıda anlatısını bütünüyle vermeyi seçtiğim Feride'nin ailesinin kent içinde yaptığı siyasi göç, örneğin, onun hayatındaki temel eşiklerden birini oluşturuyor. Ya da Zeynep, göç sarsıntısının da kapsadığı izolasyon tecrübesini, sabit bir mekânda uzun süre kapalı kalmasının neden olduğu bir içsel yolculukta yaşıyor. Zeynep'in yaşamındaki kilit tecrübe anlatısı, sürekli dolaşma sürecine değil, hastalık sonucu yaklaşık altı ay bir hastane odasının dört duvarı arasında kımıldamadan yatmak zorunda kaldığı döneme ait. Ailesi Bulgaristan göçmeni. İzmit'te geçen çocukluğunun "fasıllı geceleri ve neşeli kadınlarına", "yoksulluğun paylaşıldığı" mahalledeki Yunus Emre kültürü, Rüveyde Nine ve "kabadayı abi"ye ait anılarını yanında taşıyarak Muş, İstanbul-Ortaköy, Kıbrıs ve Babaeski'ye sarsıntısız geçişler yapan, "haydutlukla geçen çocukluğunu ve gençlik arkadaşlıklarını" sürdüren yaşamı, lise ikideyken İzmit hastanesinde mıhlanıyor. (Bu sırada babası tayin nedeniyle Sarıkamış'a gitmiş, ailenin kalanı İzmit'e, anneannenin yanına yerleşmiş.) Hastalığı binde bir görülen bir şey ve Zeynep, binde dokuz yüz doksan dokuzun dışında, "o bütünün dışında bir insan olmanın, ayrık bir durumda kalmanın" acısını yaşıyor: "Yaklaşık altı ay sürecinde, insanlar yine cıvıl cıvıl. Ama ben 'öteki' olmuşum. İçime kapanmışım, söze dökemiyorum." Böyle bir içsel yolculuğu, yaşam tecrübesi yolculuğu sürecinde bir sabitlenme, bir tecrübe yerleşimi olarak ele alıyorum. Subay toplulukları arasında tayinler sonucu yapılan ve mahalle yaşantısı özelliklerinin sürekliliğini taşıyan bir sürecin kırıldığı an. Bu içsel yolculuk, yaşamına yalnızlık ve dilsizlik tecrübesini ve bunlarla başetme uğraşını sokuyor. Yirmi yaşı boyunca süren bu hastalık dönemi ve tecrübesi, onda "şizofreni ve dışlanmışlık konularına hayranlık" başlatıyor. Bu yabancılık hissi ve iletişim arzusu Zeynep'in üniversite yaşamında katlanarak artıyor (ve denebilir ki, zaten görevi nedeniyle uzun yıllardır "çok az eve gelen" ve üstelik politik olarak anlaşamadığı babasıyla arasında alttan alta süren iletişimsizliğin açığa çıkmasıyla birlikte gidiyor). Zeynep, özgürlüğün "insanın içinde" ve mahalle yaşantısında olduğunu, diğer yerlerde kendisini "üçüncü dünyalı gibi" hissettiğini söylüyor. Zeynep'in ailesi İzmit'te yaşamayı sürdürüyor, kendisi üniversite için geldiği İstanbul'da, Beşiktaş'ta oturuyor: "İstanbul'da yabancılık çekmedim, çünkü Beşiktaş'ta da Ortaköy gibi zengin bir mahalle yaşantısı var." Ama çocukluk ve gençliğin "gerçek anlamda içerden bir ilişkiye" dayalı, "karşındakinin bütün düşüncelerini bildiğin" ilişkilerinden sonra girilen ilk kurumsal ortam olarak üniversite yaşantısı, onda yabancılık yaratıyor: "Etrafımda arkadaşlarım vardı, ama anlamlı ilişkilerim yoktu... Herkesin okulda birlikte gezdiği birileri var. Benim yok. Ben ne bahtsız bir kızım, bunlar ne biçim insanlar; böyle derdim... Ayrıca benim kültürüme yabancılar, politikanın çok dışında insanlar... Aman bir şeyler yapayım da insanlar beni tanısınlar diye bir çabam yok. Onun yerine insanlar gelsinler biraz zorlamayla beni tanısınlar... Biraz fazla şey istiyorum galiba, keşfedilmek!" Bu son laf üzerine Zeynep dahil herkesin kahkaha atmasının ardından Simten, Zeynep'in üniversitedeki arkadaşlık ilişkileri konusundaki tedirginliğinin koşullarını şöyle yorumluyor: "Farklı kişiliklerle karşılaştığımız, farklılıklarımızı görüp, hani ötekine bakarak kendimizi tanımlamaya başladığımız, bunları yaşadığımız yer üniversite. Bir sürü farklı yerden bir sürü farklı insan geliyor. Bu çok belirleyici. Bir sürü kaygı da bundan dolayı ortaya çıkıyor... Bir de insanlar, şunun bunalımını yaşıyorlar: Önceleri kurulan arkadaşlıklardan farklı türde arkadaşlıklar kurulmaya başlıyor, yani Zeynep diyor ya, birilerini çok yakından tanımak gibi. E, okulda böyle olmuyor ilişkiler, herkesin oturduğu yerler farklı, geldiği yerler, ya çalışıyor aynı zamanda ya başka şey; dolayısıyla birbirini sadece derslik ilişkileri kadar tanıyorsun."

Genel olarak öğrencilerin yaşam ve göç öykülerinde üniversite yaşantısının gerçekten özel bir yeri var. Üniversite bir yandan mahalle kültüründen, çocukluk ve yakın arkadaşlıklardan kopuşu ve bunun getirdiği yalnızlık hissiyle uyum sorunlarını; öte yandan kentle ve kentteki farklı insanlar ve mekânlarla tanışmayı, yeni topluluklara dahil olmayı getiren yolculuk ve özgürlük hissini tanıtan bir toplumsal deneyim olarak anlatılıyor çoğunlukla. Öğrencilerin hayata ve eğitime ilişkin büyük beklentilerle girdikleri üniversite kurumu, özellikle ilk yıllarında hayal kırıklığı yaratıyor; bu da onlarda geçmişte yaşadıkları ilişkilere özlem duymayı üretiyor. Ama üniversitenin son yıllarında bu hayal kırıklığı aşılıp gerçekçi bir geri dönüş yapılabilirse, üniversite kurumunun gençlerin yaşamına getirdiği açılma yeniden keşfediliyor. Pek çok gencin yaşamöyküsünde, evden dışarı çıkıp çeşitli nedenlerle başka insanlarla birlikte olmaya, kentin farklı yerlerini kullanmaya üniversite yaşamıyla, burada kurulan ilişkiler aracılığıyla başladıkları görülüyor. Siyasallaşma süreci de bu kurum aracılığıyla başlıyor. Üniversite öğrenciler için temel bir kamusal dolayım mekânı olmakla kalmıyor, yaşamlarında özel olanla kamusal olan arasındaki sınırların yeniden çizildiği, bu ilişkide yeni bir denge kurmanın tecrübesinin yaşandığı bir kurumsal ortam yaratıyor.

Öğrenciler açısından üniversite aynı zamanda önemli bir yer değiştirme, geçici ya da kalıcı bir göç nedeni. Üstelik bu nedenle beraberlerinde ailelerini de getirebiliyorlar. Mine, Keşan'ın köyünde liseyi bitirdikten sonra, üniversite sınavlarında ısrarla istediği İstanbul'u kazanıyor ("Daha önce akrabalarımıza gezmeye geldiğimde bu kenti çok sevmiştim") ve Küçükköy'deki akrabalarının yanına yerleşiyor. Akrabalar her konuda birbirine yardım etse de, başka bir ailenin yanında kalmaktan memnun olmadığı gibi, İstanbul'un "kirli yüzünü de görmeye, yaşamaya" başlıyor. Böylece geldiğinin senesinde anne ve babasına "İstanbul'da dayanamıyorum, siz de gelin," diyor. Ailenin köydeki geliri zaten iyi değil, ama kalkıp geliyor ve Küçükköy'de bir apartman dairesine yerleşiyorlar; İstanbul'a sağladıkları uyumla Mine'yi bile şaşırtıyorlar: "Annem ve babam köyde bir yazda kazandıklarını burada bir ayda kazanmaya başladılar. İstanbul'u o kadar sevdiler ki, köye yılda sadece bir kere gidiyorlar ve köyün adını anmıyorlar. Onlara çok şaşıyorum. Kırk beş yıllık köylerini bırakıp geldiler, ama İstanbul'u hemen sevdiler. Galiba onlar köylü insanının saf yüreğini hâlâ koruyabildikleri için İstanbul'la barışıklar... Bense hâlâ çocukluğumun köyünü özlemle hatırlarım." Mine'nin köy özlemi ise daha çok İstanbul'a geldikten sonra gelişmişe benziyor. Mine'nin annesi Fatma şöyle demişti: "Kızım eskiden köyü sevmezdi, herkes tarlada çalışır, dışarıda konuşur eğlenir, o hep kapanır okurdu; şimdi varsa yoksa köy." Mine burada, "Keşan'da veya köyde kesinlikle yaşamayacağı sarkıntılık ve laf atmalarla karşılaşınca, ilk zamanlar şok olmuş". İstanbul'un trafiğini, kendine zaman ayırmayı mümkün kılmayan koşuşturmasını; konuşma ve kavga seslerinin duyulduğu, insana özel yaşam alanı bırakmayan yan yana apartman dairelerini; Küçükköy'ün gerici bulduğu insanlarını, kapalı yaşantısını sevmiyor: "İstanbul'da her şey iç içe... Biz aile olarak mahalle ve apartmanda fazla ilişki kurmuyoruz, çünkü insanlar samimi ilişkiler kurunca size baskı uygulamaya kalkıyorlar... Geç saatte sokakta olmaya kötü yakıştırmalar yapıyorlar." Annesi Fatma da bu mahalle için "köyden de beter" demişti, kadınlar "köydeki gibi kapı önünde oturup duruyorlar", ama köydeki kadının aksine "Çalışmak kadına yakışmaz," diyorlar. Mine'nin babası, akrabaların aracılığıyla bir tekstil firmasına kapıcı olarak girdiğinde, anne de aynı firmada makastar olarak çalışmaya başlıyor. Mine'nin tek kardeşi Engin hem okumayı sürdürüyor (lise son), hem de bir McDonalds şubesinde çalışıyor. Mine'nin ailesi aslen Selanikli, Kurtuluş Savaşı sırasında Keşan'a, bir zamanlar Yunanlılar'ın oturduğu bir köye göçüyorlar. Dedesi toprakları yedi kardeşe bölüştürünce, babasının "hayat mücadelesi başlıyor". Mine'nin annesinin dindar bir ailesi var ve onlar da yedi kardeş. Anne ve baba bu köyde ilkokula beraber gitmişler, "daha o zamanlar birbirlerini sevmişler" ve sonra toprakta ve evde birlikte çalışmışlar. Halkevleri döneminde "küçük Moskova" diye de bilinen, şimdilerde ise ülkücü gençlerin çoğaldığı bu köyde, herkes çocuklarını okutmaya çalışıyor. Köy, civarın en eğitimli, altyapı hizmetleri eksiksiz, ama en yoksul köyü. Yazın ektiğini kışın yiyor. Mine'leri İstanbul'a bağlayan birincil şey, geçim, meslekî ve sosyal imkânlar: "Köyde insan rahat ve huzurludur, buna rağmen İstanbul'un bana sunduğu sosyal faaliyetleri ve gezmeleri gözardı edemem... Küçük bir gezinti, keşfedilmiş yeni bir semt bana heyecan veriyor... İstanbul'a iş imkânları açısından da ihtiyacım var." Anne Fatma'nın İstanbul'daki en kötü tecrübesi ise, kocasının iş kazası ve buna gösterilen kurumsal ilgisizlik: "İstanbul kırmızı yanakları sarartır." Fatma köydeki düğün derneği, ağaç altındaki kalabalık, ferah oturmaları özlemle, ama hep orada duran ve istediği zaman geri dönebileceği bir yer duygusuyla anlattı. İstanbul'un sıkıntılarının unutulduğu yer ise ev ve aile. Mine'ler evdeki yemek işlerini ortaklaşa yapıyorlar, evin gelir giderini Engin kontrol ediyor, "evde anne baba otoritesi yok": "Dışarıda trafiğe, insanlara sinirleniyorum... Eve gelince bütün dertlerim bitiyor. Onun için İstanbul'da en çok sevdiğim yer evim. En çok sevdiğim dostlarım, ailem..."

Genel olarak, "doğdum, aile şecerem şöyle, şuralarda büyüdüm, şu okullara gittim, ilerde şu işte çalışmak istiyorum" türünden, tecrübe anlatısı içermeyen ve çizgisel bir yaşam tarihi kuran anlatılara erkek öğrenciler arasında daha çok rastlanıyordu. Kadın öğrenciler arasında daha çok rastlanan tarz ise, yaşamöyküsünün toplumsal yapılmışlığına aldırmadan (analitik olmadan), aile fertleri, dolaşılan yerler ve İstanbul'a ilişkin sevgi duygularının anlatıldığı, geleceğe ilişkin beklentilerle biten kişisel öykülerdi. Ayrıca, "gerçekten yazmak ya da ödev olarak geçiştirmek" ikilemi konusunda kaygılar taşıyanlar ve anlatılarını özenle kuranlar erkek öğrencilerden çok kadın öğrenciler arasındaydı. Onlar yaşam örüntülerini anlatırken genel olanla özel olanı birleştirmeye daha çok çalışmışlar ve bu yüzden bazen yaşamlarının özel denen yanlarını (en azından hocaya karşı) kamusal kılmak kolay olmamıştı; ya da anlatacaklarının önemi ölçüsünde anlaşılıp anlaşılmayacaklarını merak ediyorlardı. Açık sözlü yaşamöykülerine, yaşamlarına geleneksel olmayan öykü kalıpları aracılığıyla bakma gayretine, öfke ve özlemlerini ifade edecek uygun bir dil arayışına erkek öğrencilerden çok kadınlar arasında rastlanıyordu. Anlatılan yaşantının içeriği de, yazma korkusunu belirleyen bir konuydu. Atölye sırasında Feride, öyküsünü yazmanın "ne zor bir iş olduğu"na ilişkin şunları anlattı: "Bu ödev verildiğinde ben çok düşündüm. Defalarca, bir şeyler yazıverip vereyim dedim kendime. Zaten başta bu kadar çok kişiye anlatacağımı düşünmemiştim! Çocukluğumdan beri, özellikle 1980 sonrası komünistlere hep öcü gözüyle bakılmıştır, öyle derlerdi. Ben hep çekinmişimdir, ailemden bahsetmeye. Bir kere bahsettim işte ve yaşamım boyunca hata diye görmüşümdür bunu hep. Bu beni çok etkiledi. İnsanlar anlamadılar, dalga geçtiler yaşadığım şeylerle... O yüzden, sıradan bir ödev mi yazayım dedim. Karşımdaki insan anlayabilir mi? Hocamızla bire bir ilişkimiz yoktu, derse çok girip çıkmayan biriydim. Sonuçta bir arkadaşla tartıştık falan ve olduğu gibi yazmaya karar verdim." Karşımdaki insan anlayabilir mi? Yanlış yorumlanmanın acısı, küçümsenmekten ya da meraklı gözlerden kaçınma kaygısı ve böylece kendini ve değişimini adlandırma korkusu. Ad koymanın engelleyiciliği. Bundan dolayı kendini herkesin önünde dile getirmeyi, kamusal kılmayı öğrenememe. Halbuki, Heilbrun'ün de dediği gibi, kendini dile getirebilme, bir öyküye sahip olabilme, yaşamda kendi payına düşen ağırlığı ortaya koyabilmeyle ilişkili: "İktidar, insanın eyleme temel oluşturacak her türlü söylemde yerini alabilme yetisidir." Ama Fatma'nın sakınganlık sorunu esas olarak egemen kamusal alanla ilgili. Yoksa, yaşantısının yapısal koşullarıyla kişisel tecrübelerini ilişkilendirip adlandırmakta ve bunlara sahip çıkmakta hiçbir sorunu yok. Doğrusu ben, az denmeyecek sayıda kadın öğrencinin kendi yaşamöykülerini anlatırken bu denli net ve kendinden emin olmalarına, bu anlatılarda hem analitik hem de kişisel bir dil tutturmalarına şaşırdım, hayran oldum. Ben onların yaşındayken, hatta belki şimdi bile, benden yaşamöykümü yazmam istenseydi, kendimi bir kişisel tarihin içine aynı eminlikle yerleştirebilir miydim, hele ki bunu kamusal kılabilir miydim, bilmiyorum. Bu, kuşak/dönem farkından dolayı mıdır, kişisel tarihle ilişkisi nedir? Şaşırmama neden olan şey, bir yanıyla bugünden bakmakla ilişkili de olabilir. Bundan kastım, sonradan yaşananların önceki yaşantıyı yeniden değerlendirmeyi getirdiğini gösteren, dolayısıyla en azından bazı tecrübe alanlarını anlatmaya çalışırken hep fazladan söylenemeyen bir şeyler kaldığı hissini, anlatının tecrübeyi tam da temsil edemediği kaygısını taşımayı öğreten bir geçmişe bakış tarzına neden olan tecrübe süreci. Böylece, kendini kandırmaktan ve hapsetmekten kaçınmanın ya da kendini bazı açılardan bütünüyle ve huzurla bir yere yerleştirip oradan konuşmanın henüz erken olduğuna ilişkin bir sezgi. Buradan bakınca, öğrencilerin bir on yıl sonra yazacakları yaşam ve göç öykülerinin, öğrenciyken yazdıkları tecrübelerin hangilerini sabit tutacağını, neyi nasıl dönüştüreceğini merak etmekten kendimi alamıyorum. O nedenle Feride'nin, aşağıda okuyacağınız öyküsünü bitirirken bu öykünün ucunu açık tutmadığını, kapattığını düşünüyorum. Şöyle diyor: "Kollarımı açıp sarmayı beceremediğim kentin bana acımayacağını, kaçtığım mekânları tüm gücüyle kucaklayıp beni boğacağını biliyorum, bekliyorum." Öykünün bütünü, bu bitişin yaşantısal bir gerçekliğe işaret ettiğini gösteriyor, ama aynı zamanda bir anlatıyı bitirmek için zorlanan bir son söz gibi de. Yine de Feride'nin öyküsü sonu açık bir biçimde bitebilirdi. Ya da, bir bitiş cümlesi olmaktan kurtulamasa bile, örneğin, "Kaçtığım bu mekânlara el koyacağımız için, bu kent beni boğamayacak," diye bitseydi eğer, bu, gelecek eylemlere temel olacak başka bir söyleme işaret etmiş olurdu. Ben Heilbrun'ün "kişinin kendi öyküsüne sahip çıkma gücü" derken, sadece adlandırma gücünü değil, ama aynı zamanda kişinin öyküsünü yeniden yazarak geleceğine sahip çıkmasını da kastettiğini düşünüyorum (ya da onun "boğulmasını" asla istemediğimden bunları yazıyorum).

Öyküleri aracılığıyla öğrencilerle bu tür bir karşılaşma yaşamış olmaktan eğitim ortamı açısından da etkilendim. Ders vermeye başladığım günlerde, öğrenciyle ilişkim konusunda kendime şöyle bir kılavuz imge yaratmıştım: Orada oturan ve kendisine birikimimi sunma, kavramları, metin okuma ve yazmayı öğretme sorumluluğunda olduğum öğrencilerle, onlarla aynı yaşta olan kardeşim Uğur ortak bir yan taşıyorlardı: Orada oturan belki de oydu. Bu tür imgeler adsızlaşma ve seçkinciliğe karşı direnseler de, hocanın durduğu yerden gördüğü bir öğrenci kalabalığına karşı konuşması üzerine kurulu olan derslik yaşamının ve eğitim kurumu içindeki diğer pratiklerin kendi düzenekleri var ve bunlar karşılıklılığı ve paylaşmayı denetleyip, kısıtlıyor. Yaşamöyküleri yazımı ve atölye çalışması sürecinde, karşımda duran kalabalık bireyleşti ve farklılaştı; öğrencilerin kendilerine ait adlarıyla kimlikleri örtüşmeye başladı; artık onların öyküleri vardı. Sınıfın havası değişti. Bu bana, günlük yaşantıda dikiş tutturabilen bir eğitim ortamının muhtemel zenginliğini düşündürdü; alışkanlık ve ezberle yitirdiğimiz günleri, kapalı ve katı eğitim tarzımızı ve müfredatımızı, dayatma ortamını, bütün bunları öğrenciler ve hocalar olarak istesek sanki hep birlikte bir hamlede değiştirebilirmişiz gibi yüreklendirdi. Öğrenciler de bu tür çalışmaların son sınıfta değil, daha önceki yıllarda yapılmasının hem iletişim hem de bilgilenme açısından daha iyi olacağını düşündüler. Ayla şöyle yazmıştı: "... herkes kendi uzak diyarlarından 'yabancı' alışkanlıkları aktarmış bir diğerine. Çocuklar böyle bir zenginliği öğrenmeli. Eskiden masallar varmış. Ben fazla dinlemedim. Babam da anam da dinleyememiş. Oysa koskoca coğrafyada olup biten toplumsal olayların izdüşümlerini kendi hikâyelerimizden öğrenme olanağımız varmış. Fakat modern çağ ailemizin üzerinden silindir gibi geçmiş. Eski kutulardaki tozlu resimleri bir bir çıkarıp her pozun öyküsünü öğrenmeyi ise, çağımızın hayhuylu hayatı yasaklamış. Deneyimler, zengin yaşam alışkanlıkları aktarılamamış. Hepimiz icat edilmiş bir sözün egemenliği altında aynılaşmışız sanki. Ama henüz, tozlu kutular da atılmamış... Belki içimdeki hareket tutkusunun ve halkların özgürlük çığlığını derinden hissetmemin nedeni, aile şeceremde herhangi bir milliyetin ağırlıklı olmayışındandır. Annemin şeceresi Erzincan ve Bolu'da toprağa yerleşikleşen Türkmen, Abaza, Kürt ve bir ihtimal Ermeni halklarının bir karışımı. Babam, Malatya, Adapazarı, Bükreş, Zagrep ve Kafkaslar'ın kokusunu taşıyan ve İstanbul'da biçimlenen bir ailenin çocuğu. Kürt, Çerkez ve Rum karışımı. Bu karışık kökenleri, görünür macera tutkunluğunu ve her kuşağın kendi döneminde sürdürdüğü politik muhalifliği olumlu buluyorum. Ailemin tarihinde olumsuz bulduğum ve kopmak istediğim şey ise, aristokrat, bürokrat ve devletçi yanı. Erkekler ilahiyat, tıp, askeriye ve hukuk okumuşlar; kadınlar da toprakta çalışkanlığıyla ünlü göçer kızı, Cumhuriyet kuşağının ilk öğretmenleri olmuşlar ve sonra eczacılık okumuşlar. Annemin Allah'tan başka kimsenin önünde eğilmeyen hoca büyük dedesiyle Padişah'ın kendisi uğraşıyor; babamın büyük dedesi haremden kız kaçırınca zaimliği bırakmak zorunda kalıyor; babaannemin ise Abdülmecitçi bir babası ve Padişah tarafından öldürülen Ubuh-Çizemuaf liderinin kızı olan annesi var. Dedem, ailenin toprak sahipliğinden gelen servetini yayıncılığa yatıran bir TİP milletvekili. Ama birçok şeyiyle halkçı bir aristokratı andırıyor, tam bir İstanbul beyefendisi. Bu gelenek Türkiye'deki aydın cemaatinin muhalif ama yine de devletçi ve aristokrat olan çizgisine denk düşüyor. Ailemdeki solculuk Kemalizm'den kopamıyor. Dedemin kopuşu kökten değil, düşünsel. Babam daha büyük adımlar atmış. Bunu da okuldan kaçıp futbol sayesinde mahalleleşmesine, kabadayı âlemini öğrenmesine borçlu. Avukatlığı sürecinde politikleştikçe, her fabrika işgalinde, her savunu olayında bu merkezci aile geleneğinden daha çok kopmuş. Ama bana kıyasla hâlâ daha merkeziyetçi. Demek ki aile geleneğindeki kopuşlar sürüyor..."

Gerçekten de sözlü tarih araştırmasının yararlarını paylaşan bu tür bir yaşamöyküsü çalışması, yıllar boyu sürekli, daha derinlikli ve sistematik biçimde yapılabilirse, farklı kuşakların yaşam ve göç öyküleri aracılığıyla resmiyet dışı bırakılan ya da bastırılan tarihleri, gündelik yaşam dokularını ve bunlara bağlı anlam haritalarını görünür kılmaya aracılık edebilir. Ama, Stedhalle için yaptığımız atölye çalışması kamusallık açısından başka bir şey daha öğretti. Derste ödev olarak yapıldığında her bir öğrenci kendi öyküsüyle, kendisiyle karşı karşıya gelmişti; ve bu öykülere yalnızca onları okumuş olan ben tanık olmuştum. Halbuki atölye sırasındaki paylaşma, dört senedir birlikte okuyan bu kadınların ilk kez birbirlerinin tüm yaşamöykülerini dinlemelerini, kendilerini ortaya koymalarını, karşılıklı olarak konuşmalarını ve kendi yaşamlarına başkalarının anlatıları aracılığıyla daha eleştirel bakabilmelerini sağlıyordu. Onlar anlatılması kolay olmayan, sessiz kalmış öyküleri istekle paylaştılar, birbirlerinin gerçeğine, her birinin istediği ölçüde tanık oldular. Eğitim ortamında bu tür çalışmalar sadece sosyal tarih bilgisi ya da eğitim pedagojisi (özellikle temel sosyolojik kavramlarla gündelik yaşantıyı ilişkilendirmek) açısından değil, öğrenci konumundaki kızların ve erkeklerin birbirinin farkına varması, farklılıklarını kabullenerek hatta bundan zevk alarak bir arada yaşaması, konuşması, tartışması, birlikte üretmesi, eylemesi ve de kişiselden siyasala çeşitli çatışmaların üstesinden gelebilmesi açısından da önemli. Öğrencilere ait bir kamusal alanın gelişmesinde, bu tür özdüşünmeye, konuşmaya ve değişik iletişim araçlarını bir arada kullanan bir yaratıcılığa yönelik ortamların önemli bir yeri, yapıcı ve özgürleştirici etkileri olabilir.

Bu yazı, öğrencilerin yazdığı yaşam ve göç öykülerinde göze çarpan bazı temel ortak özellikleri ortaya koymayı ve atölyedeki karşılaşmayı değerlendirmeyi amaçlayan bir eskiz sayılır. Yaklaşık elli öğrenci öyküsü içinden, atölyeye katılan sekiz kadın öğrencinin sadece birkaçının öyküsünü sunabildim. Bunu yaparken, her yaşamöyküsü kendi anlatısı içinde neye odaklanmışsa, onu ortaya koymaya önem verdim. Bu sınırlı yerde, Feride'nin anlatısını olduğu gibi sunmayı seçtim. O nedenle sadece dışarıda bıraktığım yaşamöykülerinin ağırlığını duymakla kalmıyor, sunduğum yaşamöykülerinde neyi öne çıkardığımı, dolayısıyla neyi boşladığımı düşünmeden edemiyorum: Başka türlü okuyabilir miydim? Çünkü aracılık eden birinin uğraşı da, sunma ve temsil sorunlarını içeriyor. Eğer her sunuş bir okuma ürünüyse ve her okuma bir yorum çerçevesi içeriyorsa, bu çerçevelerin bu yaşamöykülerini ve onlardaki yepyeni yaşam olanaklarını ne denli kaydedip kaydetmediği üstüne de düşünmek gerekiyor. Burada kafamın arkasında yine Heilbrun'ün, "Kadınların yaşamlarının ve özyaşamöykülerinin okunmasının icat edilmesi, keşfedilmesi ya da yeniden dile getirilmesi gerekir," sözü var. Yaşamöykülerini birbirinden farklılaşan yaşam örüntüleri uyarınca ayırt etmek, bu öykülerde açığa çıkan yeni yaşam ve anlamlandırma örüntülerine açık olabilmeyi de gerektiriyor. Meselenin öteki yanında ise, gerek sözlü tarih dolayımıyla gerekse benzeri yöntemlerle yapılmış yaşamöyküsü çalışmalarını analiz etmek ya da toplumsal koşullarda ilişkilendirerek genellemeler yapabilmek var. Bu amaçlandığında, örneğin birkaç yıl boyunca dördüncü sınıf öğrencileriyle birlikte yapılmış yaşam ve göç öykülerinin sosyolojik incelemesinde, sorulacak temel sorular ve izlenecek yaklaşım ne olmalı? Genel olanla tekil olanı, yapılarla anlamları, tarihsel olanla biyografik olanı aynı anda soğurabilecek biçimde, hem sosyolojinin hem de edebiyat eleştirisinin uygun yaklaşım ve metotlarını bir arada nasıl kullanabiliriz? Bu türden kültürel çalışmalarda, ayrıca, görsel temsil ve üretimin bizatihi kendisini bu sürece, yaşamöykülerinin hem oluşturulması, hem de değerlendirilmesi sürecine daha iyi dahil etmeyi nasıl becerebiliriz?

Feride

Kendimi, beni şekillendiren mekânı, İstanbul'u anlatmalıyım. Geçmişimi düşünmeli, bu koca kentin parçalarına inmeli, sonra kendimi ve şehri birleştirmeliyim. Hem de kâğıdımın üstünde kalemi gezdire gezdire, birlikte yaşamaktan hoşlandığım bir dostu anlatır gibi... Tanrım, ne zor bir iş!

Oysa kafamda beliren en canlı görüntü, kente tepeden, elimde kalemle baktığım İstanbul; büyüyor ve değişiyor. Yollar kan taşıyan damarlar gibi. Anılarımı zorluyorum. İşte şehrin kalbi belirginleşti; şişkin, kanla dolu. Bu gaddar ve kan emici kent, gerçek görüntüsünde, canlı. Ben ve kalemim kocamanız. Elimdeki kalemi tüm gücümle, hıncımla saplıyor ve kanırtıyorum. Acısını, çığlığını ve kanamasını görmek istiyorum. Çığlıkları bana attırdıklarından daha kocaman mı, benim kadar kanayabiliyor mu? Ama, istediğiniz bu değil... Siz benim şehri nasıl incitmek istediğimi değil, şehrin beni nasıl incittiğini bilmek istiyorsunuz, değil mi? Anlatayım öyleyse...

1969 yılında Bayburt'ta doğmuşum... Bu kentten bir yaşımı doldurduğumda ayrılmışız ve İstanbul'a Sanayi Mahallesi'ne gelmişiz. Anılarımda hiçbir yeri olmayan Bayburt, nüfus kâğıdımda işgal ettiği yerle, yaşamıma da sızmış oldu. İstanbul'da geçirdiğim yirmi beş yıla karşın, Bayburt'ta geçirdiğim bir yıl dokuz ay (dokuz ayı ana karnında), defalarca "Vay be, Bayburt'tan böyleleri de mi çıkarmış, yazık..." vah vahlarını duymama sebep oldu.

Bu vah'lar sadece benim için geçerli değildi. Biz beş kardeş, ağabeyimden başlayarak devrimci yaşama girdik, çıktık. Hepimizin nüfus kâğıdındaki Bayburt, hayatımızda önemli bir yer işgal etti. Bayburt'tan böyle adam çıkar mı, sen ne biçim Bayburtlu'sun, diye.

1970'te Sanayi Mahallesi'ne yerleştik. Semtimiz, emekçilerin yoğun, çamurun emekçilerden de yoğun olduğu, çocuğun da en az çamur kadar yoğun olduğu tipik bir gecekondu semtiydi. Bütün birikimimizi bir araya getirerek müstakil, betonarme bir ev yaptırmıştık. İşte bu evde iki ağabeyim, üç ablam, annem ve babamla on yıl geçirdik. İlkokulu da Sanayi Mahallesi'nde okudum. Mutlaka burada pek çok anılarım vardır, ancak, 78'den sonraki dönemin hareketliliği ve derin izleri, daha eskiyi bence önemsizleştirdi ve unutturdu. Devrimci yükselişin yaşandığı bu yıllardan ülkenin her yanı, özellikle İstanbul, İstanbul'dan da fazla semtimiz ve en fazla evimiz etkileniyordu. Çünkü ağabeyim de bir devrimciydi. 79 yılına gelindiğinde semtimiz devrimci hareketin etkin olduğu, kurtarılmış bir bölge haline gelmişti. Ama, çocuk gözlerimin gördüğü, duvarda kocaman yazılar, kapımızın önünden ateş ederek koşuşanlardı. Sokakta beni seven bir ablanın, evimizde karnını doyuran bir ağabeyin yaralandığını veya öldüğünü duymaktı. Okumayı yazmayı öğrenmede duvar yazıları çok işe yaramıştı. Semtimizin çocukları politik fraksiyonları belirten harfleri okula gitmeden önce öğreniyorlardı. Neslim sokakta görüyor, sokakta öğreniyordu. Özel, kendimize ait hiçbir şeyimiz yoktu. Kitaplığımız annem ve babam tarafından aranır, onlardan arta kalanlar ise polislerin rutin hale getirdiği baskınlardan kurtulamazdı. Bir genç kızın utanç içinde, bir kabahatmiş gibi sakladığı petler, benim en çok gördüğüm şeylerdi. Çünkü ablalarım, kitapların ve saklanması gereken şeylerin üzerine kirli petlerini koyarak kamuflaj yaparlardı. Hâlâ bir yerlere atılmış bir pet gördüğümde, acaba altında bir şey var mı diye düşünürüm.

Ben gelişiyordum, olaylar gelişiyordu, beynim gelişiyordu. Toplumda büyük altüst oluşların yaşandığı o yıllar, acı olarak, sevinç olarak, çığlık olarak, kahkaha olarak, ses olarak, görüntü olarak beynime binlerce küçük, silinmez çizik attı.

Sonra 80 darbesi geldi. Birileri ışıkları kapamış, her yer kararmıştı, ağabeyim kaybolmuştu. Evimize polisin ve askerin yoğun ilgisi bizi bunalttı ve siyasi bir göç yaparak, ilk firemizi vererek, Bahçelievler'e taşındık. Komşularımız, mekânımız ve semtimiz değişmişti. Ama taşınmasaydık da her şey değişecekti. 12 Eylül günü, hiçbir şey bir önceki günkü gibi kalamazdı ve kalmadı. Belki yine gecekondu mahallelerinin sokakları çamurla kaplıydı ama, çamura karışan kan azalmıştı. Ama kanın daha çoğu kapalı duvarlar arasında çamura değil, çığlığa karışarak akıyordu. Kanallara karışıyor ve bu güzellikler şehri İstanbul yine kanla besleniyordu.

Biz bu siyasi göçü yaptık, bu yaşamımı çok fazla etkiledi. Zorunluluktan dolayı, annem babam bizleri kurtarmak için götürmüştü. Daha darbe olmamıştı. Ben dahil olmak üzere bütün kardeşler, ki ben o zaman daha miniciğim, ilkokul öğrencisiyim, ama her gün eylemler oluyor, oradayız... Bizleri uzaklaştırmak için. Beşe karşı bir, ağabeyimi bırakıyoruz, çünkü o gelmiyor, diğerleri en azından kurtulsun diye işte... İşte bu göçle birlikte her şey değişti. Daha önce bahsettiğim durumlardan başka şeyler de değişti. İlk defa bir apartman dairesine taşındık biz, ilk defa komşuluk ilişkilerimiz değişti. Apartmanda yaşamayı da bilmiyorduk. Ben küçüğüm o zaman, işte on bir yaşındayım. Paldır küldür eve girmeye alışmışız, koşturmaya falan. Alt daireden sürekli şikâyetler falan, bunlar bizim için çok önemliydi, çok şaşırdığım şeylerdi. Çünkü, eskiden biz evimizde rahat rahat koşar oynar, girer çıkardık. İşte bütün mahalle bizi tanırdı. Ben acıktığım zaman herhangi bir kapıyı çalar, su içip yemek yiyebilir, karnımı doyururdum. Bir de şöyle bir özelliği vardı eski mahallemizin: Mahallede tek Sünni bizdik, bütün mahalle Alevi ve Kürt'tü. Ama sorun yoktu... İşte apartman yaşamı özellikle beni ve bir buçuk yaş büyük olan ağabeyimi çok etkilemişti. Uzun yıllar adapte olamadık. Koskocaman apartman, bir sürü insan var, ama hiçbirini tanımıyoruz... İlişki kurmaya çalışıyorsun, kuramıyorsun. Çünkü senin getirdiğin çocukluk çok daha farklı... Bu bocalamayı çok yaşadık. Ve işte ben orta iki ya da üçteyim, çok net hatırlamıyorum, arkadaşım evine davet etti, bütün aile için olay oldu... Bir ablam pantolonumu getiriyor, öteki gömlek ütülüyor falan, onlara çok şey geldi, işte Feride şey dışında biriyle ilişki kurdu, diye; insanlarla, yaşıtlarıyla ilişki kurmaya başladı, nihayet! Ağabeyimi 1981 Ocak ayında yakaladılar, 1983 Ocağı'na kadar beslediler ve astılar. Bir şeyleri birbirine bağlamak için kullanılan bir tutam ip, ağabeyimi yaşamdan, beni de birtakım duygulardan kopardı.

Nerede olduğumuzu anlamadan, bir şeylerden koparak, birilerinden kaçarak ortaokulu, ardından liseyi okudum. Bu dönemde gidiş gelişlerim ev-okul arasında gerçekleşiyordu. Aile durumumuz misafirimizin azalmasına, bizlerin de misafir statüsünden çıkmamıza sebep olmuştu. İlişkilerimizin darlığı, benim de dünyamı daraltmıştı. Bu darlıktan çıkışın yolunu kitaplarda, romanlarda aradım. Evden dış dünyaya açılımım artık roman, tasvir ve hayallerimdi. Kafamda bambaşka mekânların hayali ile yaşarken birkaç kilometre uzağımda neler olup bittiğini bilemeyecek kadar çevreme yabancılaşmıştım.

Bu anlattığım nedenlerden dolayı muhtemelen, beni doktora götürmüşlerdi. Ben manyak gibi kitap okuyordum. Bir yere gittiğimde, misafirliğe, 1981-83 arası bu, ilk önce kütüphaneye bakardım. Ağabeyimin avukatı yakın akrabamızdı, beni gezmeye götürdüler onun evine. Dört duvar kitaptı, hayatımda gördüğüm en güzel kitaplıktı. Ben dört gün o odadan dışarı çıkmıyorum. Anormal okuyordum. İlkokul beşteyken Dostoyevski'leri bitirmiştim... Çok koptum çevreden o zaman. Kitaplara gömülüydü hayatım. İşte beni doktora götürdüler, doktor "Geçer," dedi. Orta üçün sömestr tatilinin ilk günüydü, ağabeyim idam edildiğinde. Ağabeyim her mektubunda, okumanı istiyorum, Feride okuyacak, kollayın, koruyun onu, diye yazardı. Sonra işler değişti. Orta üçü öylesine geçtim, lise birde sınıfta kaldım, ölüm olayı çok etkiledi, aileyi de, aile ilişkileri çatırdamaya başladı falan. Ama bunun bir yararı oldu. Sınıfta kalınca sınıfım değişti ve ben folklora başladım. İlişkilerim başladı insanlarla, bu müthiş bir şeydi. Ve ben folklora başladıktan sonra, kitaba ayırdığım zaman azaldı, doktorun dediği çıktı.

Liseyi bitirdiğimde en büyük ablam üniversiteye gitmiş, öğrenci hareketine katılmış ve evden ayrılmıştı. Diğer ablalarım ve ağabeyim çalışıyordu. Çoğunluğa uydum ve liseden sonra çalışmaya karar verdim. Bir modelistlik kursuna gitmeye başladım ve Merter'de konfeksiyon sektöründe bir işte çalışmaya başladım. Lümpen bir çevreye girmiştim. Önceleri değişik ve hareketli bir çalışma temposu beni sarmıştı. Bir işim vardı ve seviyordum. Ancak insan ilişkilerinde hamlaşmıştım, hayallerimdeki ilişkileri yakalayamadıkça, uzaklaşıyordum. İş ve ev arasındaki gidiş gelişlere, arkadaşlarla hafta sonu gezileri ekleniyor ama yetersiz kalıyordu. Benden beklenenlerin, baskıların, korkuların yarattığı içsel çember ve tanımadığım, iletişim kuramadığım dışsal çemberi patlatmanın yolunun üniversite okumak olacağını düşünerek dört yıl aradan sonra şu an okuduğum sosyoloji bölümüne girdim.

Şimdi bu arada ekleyeyim, bir kadın olarak ilgilendiriyor. Şimdi ben lise sonda üniversite sınavına girdim, kazanamadım. İşe girdim, başarılı oldum, kariyer yapabilirdim, iyi bir işim vardı, yükseliyordum. İşverenimin dikkati çekti bu, sevgilisi olmamı teklif etti. Bu kadar basit değildi tabii yaşanan bu süreç, çok etkiledi beni. Ben ciddi ciddi kariyer yapmak istiyordum, modelistliği ve tekstili çok seviyordum, işten ayrıldığımda müdür yardımcısıydım. O konuda gelişmek isterken, bu hırsım dikkat çekmişti, çünkü fiziğimden falan değildi, hırsımdı adamın dikkatini çeken, kendisi böyle söyledi, çalışkanlığım, sorumluluğum falan. Sevgilisi olmamı teklif edince şok oldum, bıraktım işi, çalışamayacağım artık dedim. Okumaya yeniden başlamamın bir nedeni budur. O bekleme dönemimde işte, düşündüm ki iş yaşamımda nereye gelirsem geleyim, belli bir kültür ve birikimi olan bir çevrede değilsem, insanlar yanlış anlayacaklar. İşte bu bana yapılabilecek en büyük hakaretti. Çok kırılmıştım. O zaman da üç dört ay bunalıma girdim. O ara, sonradan 12 Temmuz 1991'de öldürülen biriyle tanıştım, yaşamımda en sevdiğim insanlardan birisi oydu. Onun da ittirmesiyle okumaya yeniden başladım, dört yıl aradan sonra, bayağı katılaşmış, kartlaşmış ve büyümüş olarak!

Üniversitede artık gezi çemberim genişlemişti. Evden çıkıyor, otobüslerle yolculuk yapıyor, part-time bir mağazada çalışıyordum. Yolda binlerce insanı ve binayı iç içe, çarçabuk tek vücut algılıyordum. Bu arada toplumdaki yozlaşmanın derinliğini de anlamaya başladım.

Okulum bir kampüs değil, bir binaya sıkıştığı için birçok açıdan zorlasa da, ilişki kurma açısından bir rahatlık sağlıyordu. Kantinin küçük ve tek oluşu ilişkileri sıcaklaştırıyor ve yoğunlaştırıyordu. Demokrat eğilimli bir sınıf oluşumumuz vardı. Tartışıyor, toplumsal olaylara tepkiler veriyorduk. Tatlı, coşkulu bir faaliyet bizi sarmıştı. Olaylar yoğun ve hızlıydı. Okulun alt katına ısınırken, üstteki katlarından soğumuştuk. Yeni tanıştığım, tertemiz düşünceli insanlar kaybedilmeye, cezaevlerine girmeye başlamıştı. Geçmiş tekrarlanıyordu. Korkularım, çekincelerim, eleştirilerimle yeniden boğuşmak zorundaydım. Ve yoldaydım. Tertemiz ilişkileri bırakıp yola çıktığımda, eve varana kadar kirleniyor, acıyor, tiksiniyordum.

Bu kısa süreli değişimlerin yanında aile içi değişimlerin de etkisi altındaydım. Ablalarımın her üçü de belli aralıklarla devrimci mücadeleye katılmışlardı. Biri yoruldu ve İngiltere'ye iltica etti. Bir diğeri yoruldu ve devlet memurluğuna iltica etti. Bir diğeri ise bir devrimciyle evlendi. Eniştem 1992'de öldürüldü. Ablam da dağ çiçekleri toplamaya gitti. Doğum sancılarım başlamıştı. Her yerden bir şeyler itiyordu. Bıraktım kendimi ve akmaya başladım.

Ve işte bu şehri, bu akışla tanıdım. Bir kasırganın merkezindeki savruluşla yirmi iki yılda birkaç semtini gördüğüm bu kentin iki yılda her yerini gezdim, gördüm, kokladım. Seviyordum bu şehri. Bu karmaşa, bu devasa boyutlar sayesinde nefes alabiliyorduk. İstanbul'un güzellikleri bambaşkaydı bizler için. Ne denize vuran ayın şavkı, ne pırıltılı Beyoğlu sokakları... Belki onlar da güzeldi ama bakamadım. Biz pankartın güzel duracağı duvarı, korsanın güzel konacağı caddeyi, polisin az olduğu randevu yerlerini, işçilerin yoğun olduğu gazete satacak alanları arıyorduk. Binlerce farklı amaçla gezilen bu kenti, sokak sokak randevu peşinde ve takip atlatmak için gezdim. Gecekondu mahallelerinde lağım sularıyla oynayan çocuklara şaşkınlıkla baktım. Kapıları çalıp okuma yazma bilmeyen kadınlara imza kampanyaları anlattım. Topkapı'da, Eminönü'nde, Merter'de o yabancım olan kalabalığın içinde, çığlık çığlığa dergi satmaya uğraştım. Pırıltı ile bakan gözler, bozuk paraları denkleştiren eller uzandı. Nefretle bakan gözler, polis copları uzandı. Dayaklarla içeri alınıp, dayaklarla misafir edilip, dayaklarla uğurlandık.

İstanbul bana hep kanla beslenen bir sivrisineği hatırlatmıştır. Emer ve büyür. Kurulduğundan beri harcına hep kan karışan bu şehrin, bugününe de kan sızıyor. Evlerinde, sokaklarında, caddelerinde bilinçsiz bir şiddetin kanı akıyor. Ve asıl dehşetlisi bu şehrin bağrındaki kimi mekânlarda bilinçli bir şiddet kan emiyor. Gayrettepe'de, Tozkoparan'da, Vatan Caddesi'nde ve birçok karanlık binada kan sızıyor. Bu şehirle ilgili en yoğun duygularımı bu mekânda yaşadım. Bir insanın insanlığındaki en aşağılık noktayı, aç susuz işkence gören bir bedenin korkunç dayanıklılığını, nefretin ve bağlılığın yanyanalığını burada en yoğun yaşadım. Gariptir, buralarda hep İstanbul'un güzelliklerini, kendisini özledim. Çünkü bu içeriden daha çirkin bir şey olamazdı ve İstanbul dışarıdaydı. Dışarı her adımımı attığımda ise orası İstanbul'un içindeydi ve çirkindi artık İstanbul. İstanbul benim için hiçbir zaman parçalardan oluşan bir kent olmadı. Önceleri içinde yaşadığım küçük mekânlar ve İstanbul vardı. Sonra İstanbul'un her yeriydi mekânım ve bu yoğunluk içinde ezildim. İstanbul'u kavramak, bütünlüğünü yaşamak korkunç bir enerji ve sevgi istiyordu. Ama benden öyle fazla parça kopardı ki, ancak nefret edebiliyorum ve yeniden parçaya, mekânlara çekildim. Kollarımı açıp sarmayı beceremediğim kentin bana acımayacağını, kaçtığım mekânları tüm gücüyle kucaklayıp beni boğacağını biliyorum, bekliyorum.

Feride, atölye çalışmasında öyküsünü okumaya başlamadan önce, ailesinin geçmişini anlattı. Öyküsünün girişini zedelememek için bu kısmı en başa değil, sona koydum. Ekteki yazısındaki ve okuması bittikten sonra ailesine ilişkin söylediği bazı şeyleri de buraya ilave ettim:

Biz Karadenizli, Trabzonlu bir aileyiz. Baba tarafı doksan iki göbek Trabzonlu... Büyük dedemlerin kökenlerinin, Rum Pontus Devleti dönemine rastladığı söylenir. Ailede kalan son büyüklerin Rumca konuşmaları soya Rumluk karıştığını gösteriyor. Anne tarafımdan dedelerimin de, Trabzon'da birkaç yüzyıldır yaşamalarına rağmen, Trabzon'a sonradan göç ettikleri, asıllarının İç Anadolu'ya dayandığı söylenir. Ama annemin bunu şiddetle reddettiğini belirtmeliyim. Devlet memuru olan dedem, babamın babası, Kars, Erzincan, Erzurum arasında dolaştıktan sonra, bu değişik şehirlerde doğan altı çocuğunu alarak Bayburt'a yerleşmiş. Kendisi atla Bayburt dışına yaptığı bir seyahatte hırsızlar tarafından soyulup öldürülmüş. Dedem müftüymüş. Amcalarım da memur, okumuşlar, avukat falan olmuşlar. Ticaret baba tarafında yok, öyle riskli girişimcilik işlerine girmemişler. Babam da Diyarbakır, Van, Kars illerinde öğretmenlik yaptıktan sonra ... seferberlik zamanı Trabzon'daki mallarını satarak Bayburt'a yerleşmiş. Orada köy ağası olan dedemin en büyük kızı olan annemle evlenmiş. Onların İstanbul öyküleri ise çocuklarını daha iyi koşullarda okutmak isteyen babamın isteğiyle başlamış, 1970'te... Bizim çekirdek aileyi etkileyen daha çok anne tarafım, anne tarafımın devrimci demokrat bir yapısı var. Aileye solculuğu bulaştıran, annemin amcası, Halkevleri başkanı... Dayılarım falan ondan etkilenmiş. Annemin babası, köy ağası falan ama, altı oğlunu okutmak için korkunç bir çaba göstermiş, kızlarınınsa hiçbirini okutmamış. Ama oğullar doğru dürüst okumamışlar, baba parasıyla İstanbul'a falan göçmüşler. Annem okuma yazma bilmez, ama çok aydındır, benim çok beğendiğim özellikleri var, müthiş bir kadın... Dağ çiçekleri toplamaya giden ablamı zedeleyerek kapattılar. Artık benim için ülkenin çeşitli cezaevlerinde ablamı ziyaret için... günübirlik gittiğim şehirlerde en iyi bildiğim yerler otogarlar ve cezaevlerine giden yollar oldu.

—

"THE PURE TRAVELER": METİN OLARAK KÜLTÜR VE EDEBİYAT

Zeynep B. Sayın

I.

> "Klasik felsefi bir karşıtlıkta barışçıl bir yanyanalık değil, şiddetli bir hiyerarşi sözkonusudur"
>
> Derrida, *Konumlar*

Günümüzün modernist akademilerinde çoğu yazınbilimcinin hâlâ fikir birliğinde olduğu bir nokta var: yazınsal yapıtlar, kurmacadırlar. Bu ayrım, yazınsallığı gerçekliğin temsili olarak kurgulayan akımlara veda ettikten sonra, gerçeklikle estetik arasında yapılan eski bir karşıtlığa dayanır. Sözkonusu karşıtlık ise, gerçekliğin alanı ne denli gerçekse onun üzerinde ikinci ve özerk bir alan olarak kurgulanan estetiğin alanının o denli kurmaca olduğunu söyler. Sessizce çoğu yazınbilimcinin onayladığı bir bilgidir bu; çünkü gerçekliğin gerçekliğine karşın hâlâ hayali bir şey olarak düşünülmektedir yazınsal yapıtlar. Bir alandan ötekine sızmaların ancak gerçekliğin temsili adına edebiyat lehine olabilmesine karşın genelde gerçeklikle estetik, belirsiz bir sınırla birbirlerinden ayrılırlar. [1]

Oysa bilindiği gibi alanı ikiye böler her sınır; içerisi ve dışarısı, biz ve onlar arasındaki farkı belirler. Sınır polisleri, birinden ötekine geçişi olanaksız kılar. Üstelik bu kadarıyla da yetinmez, sınırın bir yanıyla öte yanı arasında hiyerarşik bir ilişki belirler, bir yanı ötekine üstün kılarlar. Estetiğin önemli bir bölümünü oluşturan edebiyat, geleneksel hiyerarşiye göre kaçınılmaz olarak gerçeklikten üstündür, çünkü gerçekliğin rastlantısallıklarına ve yerelliklerine karşın onu ilgilendiren, insanlığın evrensel bilgisidir. Bu nedenle kaçınılmaz olarak yazınsala tabidir gerçeklik: çünkü insan hakikati, aynı estetiğin kardeş alanları olan ahlak ve bilişsellikte olduğu gibi, toplumsal kurumlar ve kurallar, kültürel ve cinsel farklılıkların hüküm sürdüğü gerçeklikte değil, estetiğin yüce alanında dile gelir. Bu nedenle gerçeklikten ayrı ve özerk bir alandır yazınsalın alanı; gerçeklik ona, evrensel insan bilgisine ulaşacak geçici malzemeler sunar.

---

[1] Burada kendi başına bir sorun oluşturan temsil ilişkisini tartışmak istemiyorum. Temsil ilişkisi sonuçta kaçınılmaz olarak bir iktidar ilişkisidir; kendini temsil etmekten aciz olduğu düşünülen konumlar ve özneler hakkında konuşarak, onların kendilerini dile getirebilme hakkını elinden alır. Bu bağlamda kendini dile getiremeyen "gerçeklik" adına konuşmak, ona egemen olmak demektir.

Bu yazı, modernizmin sunduğu bu çerçeve bağlamında bir yandan gerçeklikle kurmaca arasındaki hiyerarşik karşıtlık ilişkisi yerine "üçüncü bir uzam"da[2] yeni bir yazınsallık anlayışı önermeyi amaçlarken, öte yandan monolitik ve sabit birer bütünlük olarak düşünülen *gerçeklik* ve *yazınsallık* kavramlarını sorgulamayı amaçlıyor. Gerçeklikle yazınsallık arasındaki bu karşıtlık, gerçekliğin ve kurmacanın ne olduğuna ilişkin önsel bir bilgi varsayarak onları varlıkbilimsel sabitlikler olarak konumlandırmakta. Nitekim yazınsalın dahil edildiği estetik alan, ancak değişmez bir bütünlük olarak konumlandırılabildiği sürece özerk olarak tanımlanabilmekte; özerk olarak tanımlanan gerçeklik ve estetik, ancak birbirlerini indirgeyerek varolabilmektedirler. Yine modernizmin özerklik anlayışı nedeniyle kendi çağının ortak bir üretisi değil, yazarların kendi başlarına oluşturdukları kapalı ve özerk bir bütün olarak bakılır yazınsal yapıtlara. *Don Quichote*'un yazarı nasıl Cervantes, *Anna Karenina*'nın yazarı nasıl Tolstoy'sa, *Ulysess*'in yazarı da Joyce'dur. Yazınsal metinlerin sahibine ilişkin bu bilgi tartışma götürmez. Hâlâ neredeyse tanrılarla insanlar arasında elçi olarak kurgulanır yazarlar; bu nedenle yazınsal yapıtları yorumlayan bilginin bile ismini Hermes'ten almış olması rastlantısal değildir.[3] Modernizmin hâlâ egemenliğini sürdüren bu anlayışına göre tekil bir edimle gerçekliğe karşı özerk bir evren kurgular yazarlar ve bu evren insanı yücelterek onu özgür bir bireye dönüştürür.

Bu bağlamda özerklik kavramı gibi tekil bir üretici olarak yazar düşüncesi de, bu yazının sorgulamayı amaçladığı tasarılardan biri. Çünkü her yazınsal yapıtın, yeni bir yazınsal yapı kurma özelliğinin yanı sıra kendinden önce kurulu bir dizi anlamlandırma süreci içinde yer aldığını düşünüyoruz. Dolayısıyla bu yazının savlarından biri, yazınsal yapıtların toplumsal anlamlandırma süreçleri içinde hem kurulmuş olan hem de kuran olma özelliğini bir arada barındırdığı için tekil bir yazarın üretisi sayılamayacağı. Çünkü gerçeklik ile kurmaca arasındaki bir karşıtlık sonucu oluşmamakta yazınsal yapıtlar; tersine gerçeklik ile kurmacanın dışında kurulan ilişki, onlardan birini gerçek olarak konumlandırırken diğerini kurmaca olarak sabitleştirmektedir. Bu yazı, yazınsal metinleri sabit ve türdeş birer bütünlük olarak konumlandırmak yerine onları farklı alanların iç içe geçtiği birer anlam-düğümü (Lacan) olarak düşünmeyi önererek gerçeklik ile kurmaca diye birbirinden ayrılan iki farklı uzamın onları "aşan bir sarmaşıklanma"[4] içinde oluştuğunu kanıtlamaya çalışacak.

---

[2] "Üçüncü uzam", özellikle Bhabha'nın ısrarla üstünde durduğu bir kavram. Bkz. Homi Bhabha, "The Third Space, Interview with Homi Bhabha", *Identity, Community, Culture, Difference* içinde, der. Jonathan Rutherford, Londra, 1990, s. 211. Ancak yazınsal bir antropoloji geliştirmeyi amaçlayan Iser de gerçeklikle kurmaca arasındaki ikili karşıtlık ilişkisini - Castoriadis takviyeli - "imaginer"in devreye sokulduğu üçlü bir ilişkiyle aşma önerisinde bulunur, bkz. Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginere. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt/M., 1993, s. 18.

[3] "Hermeneutics" karşılığı "yorumsamacılık" kullanıyoruz.

II.

> "Artık aidiyet sorularını hiçbir şekilde evet ya da hayırla yanıtlamayacağız. İçerisi mi dışarısı mı? Artık evetle hayır, sıfırla bir arasında sonsuz sayıda değer ve sonsuz sayıda yanıt var."
>
> Michel Serres, *Parazit*

Modernist akademilerdeki yazınbilimi belirleyen bu görüşün başlıca sorumlusu, kuşkusuz Kant'tır. Çünkü en azından Kant tan bu yana gerçeklikten kopuk ve özerk bir alan olarak meşrulaştırılmıştır estetiğin alanı. Bunun nedeni ise, Kant'ın görüngüler dünyası ile kendinde şeyler dünyası arasında yaptığı ayrımdır. Olanla olması gereken arasındaki ayrımdır bu. Görüngüler dünyasında olması gereken bilgiye ulaşmak olanaksızdır. Bu yüzden olandan uzaklaşarak bilgiye ulaşmayı sağlayan üç ayrı özgürlük alanı belirler Kant: ona göre bilişsel, ahlaksal ve estetik alanlarda olması gerekenle –belki– yüzleşebilmekteyizdir. Birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmıştır bu üç alan ve her farklı alana göre farklı bir söylem ve her farklı söyleme göre farklı ölçütler geçerlidir. Yazınsalın dahil olduğu estetik alan, *Yargıgücünün Eleştirisi* nde belirlendiği üzere, diğer alanlardan bağımsız, estetik bir yargıgücüne sahiptir. Gerçi sanat sözkonusu olduğunda yeni bir tavır değildir Kant'ın tavrı; çünkü Aristoteles metazifiziği bile sanat ile gerçeklik arasında kesin bir sınır çekmiş, sanatı özgürlüğün alanına dahil ederken gerçekliği yararcılığın alanına hapsetmiştir. Sanat, insana kişinin kendini gerçekleştirdiği bir özgürlük boyutu bahşederken, gerçeklik, gereksinimler ve çıkarlarla dolu bir alan olarak kalmaktadır: oysa klasik antropolojiye göre insanı insan yapan, onu gerçekliğin fani dünyasından insanlığın sonsuz evrenine taşıyan özellikleridir. Kant'ta yeni olan, Charles Taylor'ın "anlatımcı dönüş" olarak tanımladığı üzere, onsekizinci yüzyıl ölçütlerine uygun bir biçimde kişinin kendini içsel olarak geliştirme zorunluluğudur. Kişinin gerekirlikler ve faydacılıklar boyutundan uzaklaşarak kendi içsel sahicilik (*authenticity*) ölçütlerine göre kendi özerkliğini gerçekleştirme zorunluluğu, kuşkusuz on sekizinci yüzyıla özgüdür ve Kant estetiği bu temel üzerinde yükselir. Özgürdür güzel sanatlar, gerçekliğin çıkar alanından özgürlüğün saflık ve çıkarsızlık alanına yükselebilen sanat olmuştur. Ancak modernist estetiği belirleyen bu görüş, her ne kadar estetiğin özerk alanından söz ediyor olsa da, son kertede insanın görüngüler dünyasından özgürlük alanına geçişine bağlı olduğu için yalnızca estetik değil, aynı zamanda ahlaksal bir görüştür. Çünkü insanın kısıtlayıcılıktan özgürlüğe doğru aldığı ve alması gereken yol, temelde ahlaksal bir buyruk ya da Kant'ın sözcükleriyle *kategorik bir imperatif*tır. Demek ki aslında Kant'ın özerk olarak tanımladığı estetik alan temelde özerk değil, ahlaksal koşullara bağlı olduğu için kendi dışında bir alanla ilintili bir alandır ve Hegel'in diyeceği gibi estetik alanın önselliklerini, onun sonrasallıkları belirlemiştir.[5] Dahası, bilgikuramsal bir ereği içinde barındırdığı için Kant'ın bilişsel diye tanımladığı alanla bile ilişki içindedir estetik: çünkü Kant'ın onu bir aşkınlık olarak konumlandırmasıyla antropolojik bir ülkü olmaktan çıkar, bilgiye ulaşmamızda temel bir rol oynar.[6] Dolayısıyla *sanat için sanat* gibi uzantılarıyla geçen yüzyılda öylesine geçerli olan ve bizim çağımızı da belirleyen özerk ve kendi amacını kendi içinde taşıyan bir estetik anlayışı, daha konumlandırılışı itibariyle zaten başka alanlarla ilişki içinde bulunmaktadır. Başka bir deyişle, estetiğin bir parçası olan yazınsal özerklik diye nitelendirdiğimiz şey, Kant bağlamında ele alınca bile ahlakla iç içe geçen ve bilişsel alanla kesişim noktaları bulunan bir şebekedir.

---

[4] Laclau, E., Mouffe, C., *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, İletişim, İstanbul, 1992, s. 142.

Kendi amacına ters düşse bile, Hegel'i kanıtlarcasına söylediği açıktır Kant'ın: "şeyleri, onların içine yerleştirdiğimiz önsellikle bilebiliriz."[7] Bu ise aslında, kendinde şeyleri değil de yalnızca görüngüleri bilebileceğimiz, çünkü zamanın ve mekânın koşullarından arınmış bir görüyle kendinde şeylere ulaşamayacağımız anlamına gelir. Demek ki kendi estetik ve ahlaksal yargılarımızı dayatmaktayızdır şeylere; kendi estetik ve ahlaksal yargılarımız olmaksızın onların bilgisine ulaşmamız olanaksızdır. Dolayısıyla estetikten bağımsız bir bilişsel alan Kant'a göre olanaklı değildir. Bu ise aslında, bilginin ve gerçeklikle kurulan ilişkinin estetikten bağımsız bir ilişki olamayacağı anlamına gelir. Aslında sanatın alanını özerk bir alan olarak tanımlayan Kant'ın kendisi böylelikle estetiği bilginin koşulu kılmış, gerçeklik ile kurmaca arasındaki sınırları geçirgenleştirmiştir. Bu yüzden Kant'a göre gerçeklik, aşkın önsellikler bağlamında bir kurgusallıktır; sanatçının yaptığı da bu nedenle gerçekliğe öykünmek değil, onu yeniden kurgulamaktır.

---

[5] Hegel, G.W.F., "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", *Werke in zwanzig Bénden* içinde, der. E. Moldenhauer/ K.M. Michel, Frankfurt/ M., 1969ff, cilt 2, s. 445.

[6] Tartışma için bkz. Heidegger, M., "Phenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, *Gesamtausgabe*, cilt 25, Frankfurt/M., 1977; Marquard, O., "Kant und die Wende zur esthetik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, cilt 16, s. 231-243 ve s. 363-374; Welsch, W., "Vernunft", *Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Franfurt/M., 1995, s. 485-495.

[7] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVIII, der. Ingeborg Heidemann, Stuttgart, 1975, s. 29.

Dolayısıyla modernist estetiğin kendini özerk olarak konumlandırma isteği daha işin başından sakat görünmekte, çünkü bütün kuramsal konumlandırmalara karşın estetiğin kendisi, geçirgen bir kütle olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun böyle olması kanımca hiç de şaşırtıcı değil. Çünkü Kant'ın temel sorunsallarından biri olduğu üzere, olanla olması gereken arasındaki farktır bu. On sekizinci yüzyıl gerek estetiği gerek ahlakı, içinde bulundukları koşullardan hareketle değil, olması gerekeni gözönünde bulundurarak temellendirmişlerdir. Hiçbir zaman özerk bir alan olmamıştır yazınsalın alanı; oysa modernist estetik ve ahlak dikkatlerini, olana değil, olması gerekene çevirmişlerdir. Wolfgang Welsch'in yazdığı gibi, "'Estetik akılcılık' denen şey, genelde melez bir kütledir: ahlaksal temellendirmelerden, estetik icraatlarden ve bilişsel perspektiflerden oluşan bir kompleks."[8] Welsch'in yazdıklarına eklenmesi gereken, estetik akılcılığın icraatlerinden biri sayılan yazınsallığın, modernizmin özerklik istemleri doğrultusunda birbirinden ayrılan üç farklı alanın iç içe geçtiği bir kütle değil, aynı zamanda toplumsalla kurmacanın, çeşitli kültürel ve toplumsal söylemlerin yine başkalarıyla kesiştiği bir kütle olduğudur.

---

[8] Welsch, W., "Vernunft", *a.g.e.*, s. 484.

III.

> "Kabaca söylemek gerekirse, bu durumu ... felsefenin tarihdışı ve Kantçı tavrına borçlu olduğumuzu düşünüyorum. Hegel'in unutulmadığı ülkelerdeki felsefe hocalarının kültürel işlevi... yazın eleştirmenlerinin konumuna çok daha yakın."
>
> Rorty, *Mirror of the Nature*

Yeni Tarihçilik akımı öncülerinden Stephen Greenblatt işe, yazınsal haz üretiminin ortak özelliğini ciddiye alarak başlamamız gerektiğini yazmaktadır.[9] Çünkü Greenblatt'a göre tek başına bir yazarın üretisi değildir yazınsal metinler, tersine çeşitli toplumsal ve kültürel katmanlarla girilen dilsel bir ilişki sonucu oluşurlar. Welsch'den bir adım ileride Greenblatt'ı ilgilendiren, en azından estetik diye bir bilimin doğuşundan bu yana özerk birer alan olarak birbirinden ayrılan toplumsal alanla yazınsal alanın birbirlerine geçişinin nasıl olup da olanaklı olduğudur. Birbiriyle ilintisi olmadığı düşünülen toplumsal ve yazınsal alanlar nasıl bir şebeke oluştururak iç içe geçebilirler? Yazınsal dili toplumsala katlayan ya da toplumsalı kurmacalaştıran özellikler nelerdir? Eğer yazınsal dil, yazarların özel mülkü değilse, hangi eklemlemelerden oluşur?

Kuşkusuz yazınla gerçeklik dediğimiz alan arasında yeni bir ayrımı ve yeni özdeşliklerle yeni farklılıkları tanımlamamızı gerektiren sorulardır bunlar. Her şeyden önemlisi, yazının alanını gerçeklikten ayrı, kopuk ve özerk bir alan olarak yeniden gözden geçirmemizi önerirler. Bu sorular bağlamında gerçeklik denen şeyin bir uzamı olan toplumsala geri dönmek gerekirse, Kant'ın izinde hareket ettiğimiz zaman, yazınsalın özerkliği ve gerçekliğin kurgusallığı iç içe geçmekte; (tartışmasız, gerçekliğin bir parçası olarak düşünülen) toplumsalın alanı ile kurgusallığın birbirlerine dikişlendiği yerler, hiç de belirgin olmamaktadır. Çünkü gerçeklik denen şey, aşkın önsellikler çerçevesinde gerçekleştirilen bir kurgusallıktan başka bir şey değildir. Gerçi tarihdışı bir önsellik olarak belirlendiği için kuşkusuz sorunludur Kant'ın aşkın estetiği, ancak gerçekliğe ilişkin söylemlerin estetikten bağımsız işlemeyeceğini gösterdiği için de çığır açıcıdır. Ancak Greenblatt eski bir Marksist olarak Hegel'in de izlerini taşır Greenblatt ve Hegel'in tarihselciliğini Kant'la harmanlar. Estetik algıyı bir önsellik olarak konumlandırmasına karşın, değişken bir önsellik olarak düşünür onu – ve gözlerini bir yandan tarihsel gerçeklik denen şeyin yazınsala eklemlenmesine çevirirken, öte yandan Kant'ın ve tartışmasız Nietzsche'nin izinde, gerçekliğin kurgusallığına dikkat çeker. Çünkü özerk bir alan olarak yazınsallığın alanı nasıl gerçeklikten kopuk bir alan olarak ele alınamazsa, gerçeklik olarak nitelendirilen toplumsal ve kültürel durumlar, ilişkiler ve kurumlar da estetiğin alanından etkilenmektedirler. Çünkü son kertede Nietzsche'nin dediği gibi kurmacalar üreten bir hayvandır insan[10] ve özerk bir alan olarak yazın düşüncesi ne denli sorunluysa, gerçekliğin gerçek alanı olarak toplumsallık ve kültür düşüncesi de o denli su götürmektedir. Ornekse, Amerikan toplumunun gerçekliği nasıl kurmaca olarak algıladığından söz eder Greenblatt ve Kant'a ve Nietzsche'ye hiç başvurmaksızın, Michael Rogin'in Reagan'la ilgili araştırmasına değinir. Bu araştırmaya göre başkan Reagan, acil durumların hemen hepsinde, ya kendi çevirdiği filmlerdeki replikleri ya da popüler Amerikan filminden cümleler alıntılamıştır. Sonuçta Rogin'le birlikte Greenblatt, Reagan'ın başarısını, Amerikan halkını, simülasyonla gerçeklik arasındaki köprünün ortadan kalktığı yeni bir evrene sokmasına bağlar. Nitekim Anthony Dolan, Rogin'in incelemesi üzerine verdiği bir demeçte, gerçekliğin filmler sayesinde "azalacağına arttırıldığını" söyler.[11]

---

[9] Greenblatt, S., "Die Zirkulation sozialer Energie", *Verhandlungen mit Shakespeare* içinde, Frankfurt/M., 1993, s. 11; orijinal metin: "Shakespearen Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England, Regents of the University in England", 1988. Burada açılması gereken bir ayraç daha var: Rorty'nin sözünü ettiği Angloamerikan bağlamda eleştiri, Almanya'dan farklı konumlandırılır. Alıntı için bkz. Rorty, R., *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie als grundlegender Disziplin*, Frankfurt/M., 1981, s. 188. Almanlar yazıneleştirisi ve yazınbilimi birbirinden ayırır ve eleştirel kuramı Frankfurt okuluyla özdeşleştirirken, Angloamerikanlar kuramlara eleştirel açıdan yaklaşan her söylemi eleştiri olarak nitelendirirler. Bu yüzden Dekonstrüksiyon'dan Yeni Tarihçilik'e eleştiridir yazınbilimcilerin yaptığı ve Rorty'ye göre Hegel'den bağımsız düşünülemez, çünkü Hegel Kant'tan farklı olarak özerkliği kişisel bir yasa koyma olarak değil, ortak öznenin (S. Benhabib) kendini gerçekleştirme süreci olarak düşünmüş ve bunu yaparken eleştiri ile özerklik, akıl eleştirisi ile özgürlüğün birleşmesini amaçlamıştır.

Dolayısıyla Greenblatt hem özerk bir alan olarak yazınsallığın eleştirisini yapmakta hem de gerçekliğin alanı olarak toplumsalı sorgulamaktadır. Buradan kurmaca ve özerk bir alan olarak estetikle gerçek bir alan olarak toplumsallık ayrımının geçersiz bir ayrım olduğu, yazınsalın ve gerçekliğin değerlendirilmesini gerektiren ölçütlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği sonucunu çıkarır. Nitekim gerçeklerin olmadığı, gerçeklerin olabilmesi için önce anlamlandırılması gerektiğini daha iki yüz yıl önce Nietzsche söylemiştir. Çünkü sonuçta dilsel eğretilemelerle kurgulanan gerçekliklerdir toplumsal ve kültürel gerçeklikler ve Nietzsche'nin konumlandırmasına göre eğretileme süreçlerinden bağımsız bir gerçeklik olanaksızdır. Gerçeklik, yalnızca estetik olarak kurgulanan bir gerçekliktir ve bizim gerçekliği gerçekmiş gibi düşünmemizin başlıca nedeni, yaratan özneler olarak kendimizi unutmamız ve kendi kurmacamız olan şeyleri gerçekmiş gibi düşünmemizdir. Oysa Kant'ın söylediği gibi yalnızca estetik önselliklerimiz değil, dilsel önselliklerimiz de belirlemektedir gerçekliği algılayışımızı ve kurgulayışımızı. Çünkü gerçekliği kurguladığımız eğretilemeler dilsel eğretilemelerdir ve dilsel söylemlerden kopuk bir estetik önsellik olanaklı değildir.[12] Böylelikle estetiğin ya da yazınsallığın özerk alanı olarak tanımlanan şeyin sınırları aşılmakta, gerçeklik denen olgunun kendisi kurmaca bir yapıya dönüşmektedir. Dolayısıyla estetik bağlamda hiçbir koşul altında öykünmeden söz edememekteyizdir artık: çünkü yazınsallık bir yana, gerçeğin kendisi yapılmayı gerektirmekte, *poiesis*'ten bağımsız bir gerçeklik anlayışı, neredeyse olanaksız görünmektedir. Ancak bu kadarla yetinmeyip tartışılması gereken, gerçekliğin kurmacalığının yanı sıra toplumsalın ve kültürelin yazınsal metinlere nasıl eklemlendiği ve birbirinden artık ayrı düşünülemeyen bu iki alanın nasıl iç içe geçebildiğidir.

---

[10] Nietzsche, F., "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", *Toplu Eserleri* içinde, *Kritische Studienausgabe*, der. G. Colli ve M. Montinari, 15 cilt, cilt 1, s. 873-890.

[11] Greenblatt, S., *Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern*, Frankfurt/ M., 1995, s. 113.

IV.

> "Gemilerini açık denizde onarması gereken ve bir tersanede parçalayarak en iyi taraflarından yenisini inşa edemeyen gemiciler gibiyiz."
>
> Otto Neurath

Nitekim Clifford Geertz, kültürleri birer metin olarak okumayı önerir.[13] Tıpkı yazınsal metinler gibi insan tarafından yaratılan ve çözümlenmesi gereken metinlerdir kültürler ve farklı okumaları içerirler.[14] Çünkü anlam üreten bir dizi eklemleme süreci sonucu oluşan bir pratiktir kültür dediğimiz şey ve sürekli yeni göstergeler ve simgeler (Geertz) üretir. Başka bir deyişle, nesnel gerçeklik ya da toplumsallık ya da kültür diye sabit bir kütle olarak adlandırdığımız katmanlar dizisi, Nietzsche'nin diyeceği gibi estetik bir eğretileme mekanizmasından ve *poiesis*'e bağlı bir yaratma sürecinden başka bir şey değildir.[15] Bu bağlamda "metin olarak kültür"den anlaşılması gereken, toplumların kendilerini betimleme ve yaratma süreçlerini çözümleme pratiğidir. Bu nedenle Geertz'in, Schneider'in ve Clifford'un yazın eleştirisini derinden etkileyen kültür antropolojisi, kültürü türdeş ve sabit bir kütle olarak değil, tersine ekonomik ilişkilerin, kuralların, inanışların, ortak imgelerin ve yazılı metinlerin değişken bir bütünü olarak düşünür. Çünkü kültür, yazılı ve sözlü sözcüklerin ötesinde aynı zamanda çeşitli ritüelleri, dansları, bayramları vb. de kapsamakta ve bütün bu farklı katmanların oluşturduğu şebeke, kültürlerin tarihsel, toplumsal ve cinsel ayrımları nasıl değerlendirip nasıl ürettiğine ilişkin ipuçları vermektedir. Bir anlamda Nietzsche'nin izinde yürüdüğü iddia edilebilecek olan kültür antropolojisi, bu bağlamda çok önemli bir olguya dikkat çeker: Eğer gerçeklik sabit bir önsellik değil de insanın yarattığı anlamlandırma süreçlerinin bir sonucu ise, o zaman anlamlandırılan çeşitli ve farklı dünyaların varlığı kaçınılmazdır.

---

[12] Nietzsche, F., *a.g.e.* Nitekim bilindiği üzere hayali cemaatler olarak ulusal topluluklar (B. Anderson) ve anlatı olarak ulus (Bhabha) gibi tartışmalar, ancak Nietzsche, Husserl ve Wittgenstein sonrası bir "linguistic turn" bağlamında olanaklıdır. Derrida'nın metin olarak dünya düşüncesi de bu çerçevede ele alınmaktadır.

[13] Geertz, C., *Dichte Beschreibung. Beitrege zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M., 1983.

[14] Yanlış anlamalara maruz kalmamak için burada bir açıklamayı uygun görüyorum: antropolojiyle sosyoloji (toplumbilim) arasındaki fark yazılı toplumlarla sözlü kültürler üstüne yapılmalarıymış gibi görünüyor. Bu fark ise, kaçınılmaz olarak modern dün-

Bu ise aslında, geleneksel antropolojiyi –ve estetiği– belirleyen ve insanı insan yapan evrensel özellik olarak insanlık bilgisinden ödün vermemiz anlamına gelir. Kültürün genel alanından onun bir parçasını oluşturan yazınsalın özel alanına geçince, yazınsal yapıtlarda karşılaştığımız düşünülen ve modernist estetiğin evrensel insan özü olarak tanımladığı şeyi, bu bağlamda yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Başka bir deyişle, birbirinden farklılık gösteren anlatım biçimleridir kültürler ve bundan böyle modernizmin evrensel insan düşüncesi yerine farklı eklemlemelerle farklı anlamlandırma pratikleri kurgulayan çeşitli insan topluluklarından söz etmemiz gerekmektedir. Nitekim kültürel antropolojinin deyişiyle evrensel bilgiyi "yerel" bilgiyle değiştirdiğimiz ve mo-

yayı inceleyen toplumbilimle modern olmayan dünyayı inceleyen antropoloji arasındaki farka uzanarak, toplumbilimi Birinci Dünya'daki antropolojinin karşıtına dönüştürmektedir. Böylesi bir tavır ise politik kimlik oluşumunda "biz" ve "onlar" arasındaki ayrımın keskinleşmesine yol açıyor. Bu nedenle kavram karmaşasını göze alarak "toplum" ve "kültür" kavramlarını birbirine çevrimlenebilir kavramlar olarak kullanarak, Geertz gibi, Birinci Dünya toplumlarının "yerelliğine" ve "olumsallığına" dikkat çekmek istiyorum. Nitekim bu nedenle Rabinow, Batı'yı antropolojikleştirmemiz ve "Batı'nın gerçekliği konumlandırmasının ne denli egzotik olduğuna dikkat çekmemiz gerektiği" ni söyler. Bkz. Rabinow, P., "Representationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie", *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Representation* içinde, der. Eberhard Berg/ Martin Fuchs, Frankfurt/M., 1993, s. 168.

[15] "Burada kaygan bir zemin ve akan su üstünde olağanüstü zor bir kavram katedrali yaratmayı başaran muhteşem bir inşaa dehası olarak insana hayranlık duymamız gerekir; ancak böylesi bir zemin üzerine oturabilmesi için yaptığı binanın, dalgalarla sürüklenebilmek için örümcek ağından örülmüş denli narin ve rüzgarın dağıtmaması içinse bir o kadar sağlam olması gerekir." Nietzsche, F., Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", *a.g.e.*, s. 882.

dernizmin evrenselcilik ilkesini Avrupa'nın yerel bir olgusu olarak düşündüğümüz anda soyut bir insanlık düşüncesinden uzaklaştırmaktayızdır estetiğin alanını. Shakespeare, Goethe ya da Dostoyevski gibi yazarlar artık değişmez insan doğasını dile getirdiği için değil, kimliğe, kişisel özgürlüğe, duygulanımlara vb. ilişkin farklı konumları dile getirdikleri ve farklı toplumsal katmanları içerdikleri için önemlidirler. Çünkü yazarla birlikte, yazardan ve yazınsaldan önce varolan ve ondan bağımsız işleyen toplumsal kurumlar ve pratikler de yazınsal metni oluşturan etkenler arasındadır. Bu yüzden, örnekse Yeni Tarihçilik[16] insan kavramının kullanımından kaçınır ve farklı kültürel ve toplumsal kimliklerin, nasıl bir kültürel şebeke içinde kimliklendirildiğiyle ilgilenir. Yazınsal metinler ise çeşitli toplumsal pratiklerle birlikte örülen şebekelerdir ve yazar yapıtını, kendinden önce varolan şebekenin içinde kurgular.[17] Bu nedenle yazınsal metinler, kültürel metnin içinde yer alarak kanonik edebiyata dahil olmayan iktidar ilişkilerini, düşleri, günceleri, mektupları, vb. birbirine ekler ve kendi özel yapılarını oluştururlar. Bütün bu toplumsal kurumlar ve pratiklerle birlikte sarmaşıklanmış metinlerdir yazınsal metinler ve bu yüzden yalıtılmış özerk bir alanda ele alınamazlar. Yine bu nedenle yapıtlarının tek başlarına yazarları değildir yazarlar; çünkü bir kültürün anlatım şebekesi içinde yer alırlar. Bu yüzden kültürbilim içinde yer alması gerekir yazıneleştirisinin, çünkü yazınsalın alanı da kaçınılmaz olarak içine doğduğu kültürel pratiklere bağlıdır.

---

[16] "Buna karşıt olarak insan deyiminin kullanımından kaçınır Yeni Tarihçilik: soyut bir evrensellik ilgilendirmez onu, tersine belirli bir kültürün generatif kurallarına ve çelişkilerine uygun olarak oluşan ve onlara göre davranan tekil kimliklerin somut ve olumsal vakaları ilgilendirir." Bkz. Greenblatt, S., *Schmutzige Riten*, *a.g.e.*, s. 10.

[17] Örnekse, İngiliz rönesansı ve Shakespeare üzerine yazdığı kitapta iktidar ilişkilerinden cinsel davranış biçimlerine, mahkeme kayıtlarından güncelere, zamanın danslarından görgü kurallarına uzanan, Foucaultvari arşiv çalışması sonucu, Shakespaere'in özerk yazınsal yapıtının yalnızca kendi yapıtı olmadığı, zamanının farklı söylemlerini içinde barındırdığı sonucuna varır Greenblatt. Sıfırdan bir dil varetmemiştir ona göre Shakespeare – kendinden önce varolan toplumsal şebekenin içinde, onun içsel sınırlarını genişletmiş, farklı söylemleri birbirine eklemlemiş ve yeniyle eskiyi harmanlayarak farklı bir dünya ve farklı bir dil kurgulamıştır.

IV.

> "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, fakat bunu keyiflerine göre yapmazlar; kendilerinin tercih ettiği koşullarda değil, doğrudan doğruya karşı karşıya kaldıkları, verili ve geçmişten aktarılan koşullar altında yaparlar."
>
> Karl Marx, *18. Brumaire*

Shakespeare hakkında yazma isteğinin, ölülerle konuşma isteğinden kaynaklandığını yazar Greenblatt.[18] Ancak ölülerin özel mülkü değildir onların dili, ortak bir toplumsal enerjinin ürünüdür. Greenblatt'a saygısızlık etmemeye çalışarak, onun toplumsal enerji diye nitelediği şeyi, aynı toplumsal şebeke içinde yer alan farklı söylemlerin kesişim noktası olarak tanımlamak, kanımca daha doğrudur. Çünkü sonuçta yazınsal dilin özelliklerinden biri, içine doğduğu dilin farklı katmanlarını bir araya getirerek, Greenblatt'ın da ısrarla vurguladığı gibi, onları yeni bir yapıda birbirine eklemlemesinden oluşmaktadır. Sonuçta gerçekliğin temsili ya da taklidi değildir yazınsallık; ne yazınsalın alanı gerçekliği temsil edebilmekte, ne gerçeklik tek başına yazınsallıktan uzak bir kendiliğinden oluşturabilmektedir. Tersine, her ikisinin ve içlerinde barındırdıkları farklı söylem katmanlarının iç içe geçmesi sonucu, melez bir yapı oluşmakta ve edebiyat gücünü buradan almaktadır.

Nedir yazınsalın bu melez yapısı; somutlaşmak gerekirse, nasıl örneklendirilir? Farklı kültürel ve toplumsal söylemler nasıl iç içe geçer? Onların iç içe geçmesi, nasıl bir bütünlük halinde biraraya gelince, yazınsal bir dil oluşturur? Ben bu soruların somut yanıtını ararken ölülerle değil, yaşayanlarla konuşma isteği duydum. İçinde yaşadığım kültürden çıkan bir şiirdi bu soruların yanıtını vererek somutlaşmak istediğim şiir – Lale Müldür'ün *Seriler Kitabı*'ndaki 311 numaralı "series 2" şiirinden, "turkish red"den söz ediyorum.[19] Kuşkusuz Hegel'in diyeceği gibi sonrasallıklarım önselliklerimi belirledi bu seçimde, çünkü şiirin isminden bile anlaşılacağı gibi, bir yandan Türk kırmızısına gönderme yaparken öte yandan İngilizce bir başlıktı şiirin başlığı ve Türk kırmızısına duyulan yabancılığı içinde barındırıyordu. Lale Müldür şiirinin, farklı söylemleri kendi şiirinde kesiştirmeyi bilen ve toplumsalla kurmacayı, gelenekselle yeniliği bilinçli bir şekilde harmanlayan bir şiir olduğunu düşündüm. Şiiri burada olduğu gibi veriyorum:

---

[18] Greenblatt, S., *Verhandlungen mit Shakespeare*, *a.g.e.*

[19] Müldür, L., *Seriler Kitabı*, Istanbul, 1991, s. 24.

311
series 2(turkish red)

türk kırmızısı düşüncesini yapan
şairler abdallar ve gezgin aşıklar
eski devir görg üsünce hazırlanmış
bir işçi sofrasına oturduğunda
            turkish red
çocuk sultanlar selçuklu çinilerindeki
kırmızılara bakarak ağladığında
            turkish red
istiridyenin yenme yöntemi&servisi
salona giriş&peçetelerin kullanılışı
sofra hizmetlerinin giyiniş&davranışı
restorana giriş&restoranda oturuş
atnalı ziyafet masaları ve Fırat geceleri
gibi şeyleri düşündüğümde
            turkish red
kulaklarında ay-yıldızlı küpeleriyle
oturan bir azeri kızı düşününce
the köprünün ışıkları ve onun suda
      titreşen akisleri arasında
      bağlantı kuruyorum
suyu hep bir kolye
      köprüyü ay-yıldızlı bir beden olarak düşünüyorum
(* ____ = türk
köprü
bir köprü gibi
      kendimden ayrılıp
bir türk gibi, kırmızı, ağlıyorum turkish red

Her şeyden önce bir şeye dikkat çekmek istiyorum: kırmızı değil şiirin başlığı, belirli bir kırmızı, "Türk kırmızısı" ve bu kırmızı, yapılan bir kırmızı olarak çıkıyor karşımıza, çünkü onu oluşturan bir tarih var: şairler, abdallar ve gezgin aşıklar. Türkiye Cumhuriyeti bayrağının da kırmızı olduğu düşünülürse, Nietzschevari bir biçimde hayali bir kimlik olarak ele alınıyor Türk kimliği, eğretilemeler üreten yaratıcı insanın bir kimliği olarak düşünülüyor. Nitekim toplumsal ve kültürel ilişkilerin eklemlemelerine bir anlam ekleyen bir düşünce biçimi değil bu kırmızı –Müldür, açıkça kırmızının bir düşünce olduğunu yazıyor–, tersine "Türklüğün" asıl ve kurucu zeminini oluşturan bir eğretileme bu. Ancak aynı zamanda "Türk kırmızısı" değil de "turkish red" olduğu için şiirin başlığı, çok önemli bir yabancılaştırma etkisini de içinde barındırıyor: şiirin ufkunu, şiirin o denli yakın ancak o denli uzak olduğu bir yabancılık belirliyor – "turkish delight"ı çağrıştıran bir "turkish red". Bu metinsel yabancılık Lale Müldür'ün kendinden önceki kurulu dili aşmasını sağlıyor. Ama öte yandan Lale Müldür'ün şairlerin, abdalların ve gezgin âşıkların ortak bir biçimde yarattığı Türk kırmızısı şiirin kurucu ögelerinden birini oluşturuyor. Çünkü ondan önce kurulmuş olan bu ögenin yadsınmasıyla yola çıkmıyor şiir; tersine, hazır bulduğu kırmızı düşüncesini kendine yabancılaştırarak yeni bir boyuta taşıyor. ıkili bir yabancılaştırmadan söz edebiliriz: Toplumsal bir gerçeklik olarak kurgulanan bir düşüncenin –"Türk milleti düşüncesi"nin– kurmaca bir olgu olarak karşımıza çıkması, ve hiçbir toplumsal "gerçek" sonsuza değin kendiyle özdeş kalamayacağı ve her yeni eklemlemeyle farklılaşacağı için Türk kırmızısının "turkish red" olarak başka bir boyuta taşınması. Kuhn'un terimleriyle bir paradigma dönüşümü olarak nitelendirilebilecek biçimde, bıraktığı bir boyut bu; eski içki sofralarının giderek istiridyeli, peçeteli sofralara dönüştüğü, atnalı ziyafet masalarıyla Fırat gecelerinin yerini giderek restoranların aldığı bir boyut. Başka bir deyişle, kırmızının yerini "red"e, geleneğin yerini modernizme bıraktığı bir değişim. Son kertede köprü sözcüğünün bile kısmen İngilizceleştiği bir dönüşüm – the köprü. Bu ise, aslında toplumsalla kurmacanın alanlarının hiç de birbirinden ayrı olmadığına, tersine birbirine dikişlendiğine işaret ediyor. Çünkü kuşkusuz Türkiye'nin geçirdiği toplumsal değişimlerden bağımsız kurulan bir Lale Müldür evreni değil "turkish red"; içinde doğduğu dilsel gerçeklikten ayrı ve kopuk bir evren de değil, tersine Müldür'ün –tercih edeceğinin aksine– karşı karşıya kaldığı bir dünyanın içinde yer alan ve onun içsel sınırlarını genişleten bir evren. Bu nedenle toplumsalın yazınsala eklemlendiği bir dünya Müldür'ün şiir dünyası; ama aynı zamanda toplumsalın ötesinde bir boyuta dikkat çekebilen bir dünya. Çünkü Türk kimliği denen kimliğin bitmiş ve sabit olmadığına, tersine eklemlemelerle sürekli yenilenen ve değişen bir kimlik olduğuna dikkat çekmenin yanı sıra aynı zamanda iki farklı paradigmanın[20] –geleneğin ve modernizmin– arasında, aralık açan bir dünya. Bunun nedeni ise eski görgü usulleriyle yeni görgü usullerinin birbirine karşıt paradigmalar olarak kurgulanmaması, birinin diğerinin yerini almaması, tersine, birbirlerinin içine geçen ve değişen kimlik özellikleri olarak tasarlanmaları.

---

20. Paradigma kavramını Thomas Kuhn'un anladığı ve *The Structure of Scientific Revolutions*'in 2. bölümünde kullandığı anlamda kullanıyorum: "(Bu kavram) bir yandan verili bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan düşüncelerin, değerlerin, yöntemlerin vb. bütün konstelasyonu için geçerli." Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago, 1962; *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M., 1976, s. 186. Alıntılar Almanca kaynaktan.

Çünkü ay-yıldızlı bayraklarıyla Türkler, eski Selçuklu çinilerinden ve çocuk sultanlardan ay-yıldızlı küpeler takan bir Azeri kızına değin farklı kimlikleri bayrakları altında topluyorlar. Bu da bizi gerçekliğin sabitliği ve türdeşliği düşüncesinden uzaklaştırıyor ve aynı paradigma içinde yer alan farklı paradigmaların varlığını düşündürüyor. Çünkü bir zaman boyutu içinde herzaman birbirlerini izlemez paradigmalar; aynı disiplin ve toplum içinde yan yana da yer alabilirler.[21] İşte bu nedenle aralık açan bir köprü olarak kurgular ay-yıldızlı bedeni şiirsel ben; çünkü ay-yıldızlı beden, bütün bu değişimleri ve farklılıkları kendi içinde barındırmakta, onların suya yansıyan akislerini ise değişken bir kolye olarak takmaktadır. Ay-yıldızlı köprüden geçenlere ve kalanlara göre suya yansıması değişir bu köprünün ve Müldür, Türk denklemini bu temel üzerinde kurar: ay-yıldız bölü köprü eşittir Türk. Demek ki millet olarak Türk düşüncesi, kendinden ayrılarak farklılaşmak üzerine kuruludur.

Lacan'ın sözünü ettiği bir anlam düğümüdür Müldür'ün "turkish red"i; her ne denli çocuk sultanları ve şiirsel ben'i ağlatsa da, kendiyle özdeş kalamayan ortak bir anlamlandırma sürecinin sonucudur. Kendiyle özdeş kalması olanaksızdır Türk kırmızısının; çünkü Türk görgüsü, sofra adabı, örf ve adetleri denen şeyin kendisi sürekli değişmekte, çünkü gelenek hiçbir zaman kendiyle örtüşmemektedir. Şairlerin, abdalların ve gezgin aşıkların ortak yaratısı olan Türk düşüncesi kendini yaratarak sürekli kendini aşmakta, şiirsel ben hep kırmızı gözyaşları dökmektedir.

Türk kırmızısı kendiyle özdeş olmayı hiçbir zaman başaramamıştır, çünkü "bütün düğüm noktaları onu aşan bir sarmaşıklanma içinde"[22] oluşturulur. Başka bir deyişle, Türk kırmızısı diye bir mevcudiyet yoktur; eklemleme süreçlerinin oluşturduğu bir anlamlandırma pratiği içinde Türk kırmızısı düşüncesi oluşur.[23] Dolayısıyla her toplumsal pratik gibi her yazınsal pratik de "bir boyutuyla eklemleyicidir."[24] Bu ise şu demektir: Laclau'nun değişiyle bir gezici gösterenden başka bir şey değildir Türk kırmızısı ve bu gezici gösteren, Lale Müldür'ün şiirsel benini ağlatmaktadır.

Bir Türk gibi ağlar Müldür'ün şiirsel beni; çünkü Türk toplumu hiçbir zaman kendiyle özdeşleşerek nihai bir denge sağlayamamış, tersine belki de başka toplumlara oranla eklemleme aralıkları daha yarık olan bir toplum olmuştur. Çünkü kendi özdeşliğini hiçbir zaman kapalı ve sabit bir bütünlük olarak koyamamıştır Türk toplumu, bu nedenle her zaman belirsiz kalmıştır. Türk kırmızısının belirsizliği, onun eklemleme pratikleriyle oluşmasının doğal bir sonucudur ve Müldür'ün şiirsel beninin ve çocuk sultanların ağlama nedeni, Türk kırmızısının hiçbir zaman kendiyle özdeş olamayacağını bilmeleridir. Kuşkusuz "çini" imgesiyle bu olanaksızlığa başka bir boyut katar Müldür: çünkü aynı zamanda eski çinilerde kullanılan, ancak formülü unutulan bir renktir "Türk kırmızısı", onun bir parçası olsalar bile çocuk sultanlar Selçuklu çinilerindeki o yitik renge bakarak ağlarlar. Kendilerinden önce kurulan ve formülü yitirilen kırmızının içinde dökülen gözyaşlarıdır bunlar; bir Türk eklemleme geleneğinin izini sürerler. Öte yandan şiirin kendisi bu gelenekten uzaklaşan bir yabancılaşma söylemini içinde barındırır: Eski devir görg-üsü, görgü ile sofrada çıkarılan geğirme sesini ("görg") bir araya getirir, demek ki şiirsel ben, ağlamasına karşın eski usul Türk kırmızısıyla özdeşleşmekten zaten uzaktır. Ayrıca Türklük ile köprü arasında kurulan denklem ("bir köprü gibi/ kendimden ayrılıp/ bir türk gibi, kırmızı, ağlıyorum, turkish red) özdeşlik isteklerini zaten aşmakta, Türklüğü bir köprü olarak konumlandırmaktadır. Bu ise, Müldür şiirini kurulanla kuranın iç içe geçtiği ve birbirinden farklı bu iki söylemi çatısı altında barındıran bir metne dönüştürür. Başka bir deyişle, toplumsal anlamlandırma süreçleri içinde hem kurulmuş olan (kendinden önce varolan kültürel ve toplumsal kimliklerin kurmuş olduğu turkish red), hem kurandır (bildiğimiz manada kurulmamış, türdeşleştirilmemiş ve sabitleştirilmemiş olma özelliğiyle yeni bir kimlik kurma zorunluluğu taşıyan turkish red) Lale Müldür'ün bu şiiri ve onun bu özelliği, geleneğin içinde yer almasına karşın gelenekten uzaklaşmasına ve onu yabancılaştırmasına işaret eder.

---

[21] Bkz. Welsch, "Vernunft", *a.g.e.*, s. 545.

[22] Laclau/ Mouffe, *a.g.e.*, s. 142.

[23] "Dolayısıyla eklemleme pratiği, anlamı kısmen sabitleştirilen düğüm noktalarının kurulmasından oluşur; bu sabitleştirmenin kısmi karakteri ise toplumsalın açıklığından doğar, bu da söylemsellik alanının sonsuzluğunun bütün söylemleri aşmasının bir sonucudur." Laclau/ Mouffe, *a.g.e.*

[24] *A.g.e.*

Birbirlerine karşıt olduğu düşünülen gerçeklik ile yazınsallık "dinamik bir salınım" (Wolfgang Iser) ile sürekli iç içe geçer Lale Müldür'de. Bu ise, yazınsalın özerkliği yerine onun yazınsal olmadığı düşünülen alanlarla ne denli kaynaşmış olduğunun kanıtıdır. Nitekim bu nedenle Anthony Giddens, yazınsal metinlerin özerkliği kavramını metinsel yabancılaştırma kavramıyla devşirmemizi, toplumsal yaşamla dil arasındaki karşılıklı ilişkiyi ancak böyle anlayabileceğimizi söyler.[25] Ancak dil, toplumsal pratiklerden bağımsız olamadığı için, tek başına bir yazarın üretisi değildir yazınsal metinler.

Lale Müldür'ün büyük bir yetkinlikle yaptığı, farklı söylemlerin alanını birbirine katlayarak onları aşan bir aralık açmış olmasıdır. Başka bir deyişle çeviriye ve melezleşmeye zemin tanıyan bir aralıktır bu, çünkü sürekli değişmekte ve eklemlemelerle yeni anlamlar üretmektedir. Clifford'un diyeceği gibi bir "çeviri kavramı"dır[26] Müldür'ün yarattığı üçüncü uzam; çünkü kendiyle özdeş

---

25. Greenblatt, Schmutzige Riten'den alıntı, *a.g.e.*, s. 121.

26. Clifford, James, Traveling Cultures, Cultural Studies içinde, der. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler, Routeldge: Londra, 1992, s. 96-112, orada: s. 110.

olmak isteyen bütün gösterenlerin kendileriyle birleşir birleşmez yeniden ayrıldığını ve gezici (Laclau) olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle Türk kavramının kendisinden çoktan uzaklaşmışızdır Müldür'ün bu şiirinde; "turkish red"e ilişkin her ekleme, hiçbir zaman verili olmadığı gibi her zaman Türklüğün bir yeniden inşasını gerektirmektedir. Dolayısıyla hayal edilen ve kurgulanan bir geçmiştir Türk kırmızısı; geleceği de kurgulanacak, "kırmızı" yeni anlamlandırmalarla sürekli değişecektir. Bu yüzden değişkenliği içeren bir uzamdır o "üçüncü uzam", gezici gösterenlerin eklemlemeleri sonucu sürekli devingenlik içeren bir uzamdır. Bu anlamda *ex-centric* bir imgedir Müldür'ün "turkish red"i; merkezi yoktur, olamayacaktır, her yere açılım sağlayarak her yere uzanacak ve sürekli yeni kimlikler oluşturacaktır.

Ancak oluşturulan bütün yeni toplumsal kimlikler ve anlamlandırmalar bir salınımla şiirin uzamına girecektir her zaman. Dolayısıyla kurmacalar yaratan hayvanın kurmacalarından biri olarak kalacaktır yazınsalın özerkliği kavramı, çünkü sınırlar ötesi bir uzamdır edebiyat; bu bağlamda kültüreli ve toplumsalı kendi uzamına çevrimleyebildiği gibi kültürleri de birbirine çevrimleyebilmek için kapı aralayan bir alacakaranlık kuşağıdır.

V.

"depremler
şeylerin alanında ne ise
kelimeler
şiir alanında artık o"

Lale Müldür

Ancak bu noktada edebiyatın, onu öteki kültürel ve toplumsal söylemlerden ayıran özelliğine dikkat çekmek gerek. Doğrudur, kültürler gibi çokkatmanlıdır yazınsalın alanı ve özerk değildir. Ve yine onu öteki kültürel anlamlandırmalardan ayıran ayrıcalığı, edebiyatın kurmaca olup ötekilerin olmaması da değildir. Çünkü Geertz'in önerdiği gibi "toplumsal bir mekanik yerine toplumsal bir anlambilim"[27] olarak ele alındıklarında kültürler de sürekli bir devingenlik içinde yeni anlamlar üretmekte, üretilen bu gezici gösterenler toplumsalın alanını belirlemektedir. Bu bağlamda kültürel okumaların edebiyat okumasına benzemesi ve onların çokkatmanlı ve kurmaca anlamlar zincirinin çözümlenmesi gerekmektedir. Ancak edebiyatı kültürel anlamlandırmalardan ayıran, onun harmanladığı ve melezleştirdiği söylemde bir de yabancılık momenti içermesidir. Hiç tartışmasız kültürel anlamlamalarda geçerli değildir bu. Başka bir deyişle tekil bir söylemin tekeli olmayı istemez hiçbir yazınsal metin; bu bağlamda hiçbir zaman tekil bir hakikat anlatısı anlatamaz. Çünkü "turkish red" örneğinde olduğu gibi şiirsel ben, bir yandan kendi kırmızısıyla özdeşleşemeyeceği için ağlarken öte yandan kendiyle hiçbir zaman örtüşemeyeceğini bilir.

---

[27] Geertz, *a.g.e.*, s. 253.

İşte bu bilgidir edebiyatla kültürü ayıran: çünkü kültürel ve toplumsal kimlikler yine de kendileriyle örtüşebilecekleri hayali bir ütopya özlemini gerçekleştirmek ve kendi hayali anlatılarıyla özdeşleşmek isterler ve bu nedenle Lale Müldür'ün açtığı aralığı açamazlar. Çünkü sabitliğe karşıdır edebiyatın açtığı o aralık; kendini sabitleyemeyeceği bir yana, sabitleştirdiği anda soluk alamayacağını bilir. Çünkü bir yerden ötekine, içeriden dışarıya geçişler ancak o aralıkta mümkündür ve edebiyat, her yere birden dahil olduğu için, hiçbir yere dahil değildir.

Yine bu nedenle özerk değildir edebiyat; çünkü özerklik söylemi, son kertede bir iktidar söylemidir. Nitekim kültürel ve toplumsal söylemler özerk olduklarını iddia ederek başka söylemlerle aralarındaki geçirgenliği olanaksız kılmak, kendilerini kapalı ve türdeş birimler olarak tanımlamak isterler. Modernist estetik de aynı söylemi devralarak edebiyatı özerk bir iktidar biçimine dönüştürmek, onu toplumsaldan üstün kılmak ister. Ancak Derrida'nın karşıtlıklar için söylediği gibi edebiyatın özerklik istemi, hiyerarşik bir karşıtlık istemidir ve toplumsalın (ve ahlaksalın ve bilişselin) edebiyata katlanmasını yadsımak ister. Oysa edebiyat, özerk ve farklı diye düşünülen bütün söylemleri kendi çatısı altında barındırdığı gibi onları üçüncü bir uzama yansılayarak aşma gücünü de içerir. Başka bir deyişle, modernist estetik doğrultusunda edebiyatın özerk olduğunu iddia etmek, onun yıkıcı ve çarpıcı gücünü elinden almaktan ve onu iktidarın aracı haline getirmekten başka bir şey değildir. Çünkü malum olduğu üzere modernizm, Kant ve Weber'le birlikte üç farklı akıl alanı saptayarak onların ölçütlerini birbirinden ayırmıştır. Bu ise tehlikesizleştirilmesi demektir edebiyatın, onun yakıcılığının yadsınması demektir. Çünkü özerk bir alana hapsedilen edebiyat toplumsala sızamamakta, böylelikle toplumsalın gezici gösterenlerin eklemlenmesinden oluşan devingenliğini açık edememektedir. Başka bir deyişle, toplumun, toplumsal ve kültürel bir özcülük yoluyla kendini sabitleştiremeyeceğinin kanıtıdır edebiyat. Edebiyat merkezi ve tekil bir söylem olmadığı, çelişkiden korkmadan farklılıkları içinde barındırdığı ve çoğul okumalara kapı araladığı içindir ki kendilerini tekil bir özcülük olarak konumlandırmak isteyen bütün kültürel anlatılar, iktidar olma uğruna onu bir özerklik içinde sınırlamak isterler. Çünkü edebiyat özerk olarak konumlandırıldığı anda, ikili bir işlev görerek modernizmin ve başka paradigmaların da– ekmeğine yağ sürecektir: ilkin, edebiyatın özerk olarak konumlandırılması, diğer alanların ve kültürün de özerkliğini beraberinde getireceğinden, kültürler de özerk olduklarını iddia edebileceklerdir. Diğer bir deyişle edebiyatın merkezkaç kuvveti görmemezlikten gelinebilecektir böylece. Bir kültürün içinde yer alan farklı söylemleri olduğu gibi kültürlerin kendilerini de birbirine eklemleyerek birbirine çevrimleyebilen bir özelliği vardır edebiyatın. Dolayısıyla kültürler birbirlerine çevrimlenebileceklerine kendilerini özerk, kapalı ve türdeş bütünlükler olarak konumlandırarak iktidar savaşı verebileceklerdir.

İkincisi ise modernizmin kendi bilgisini iktidar olarak konumlandırarak evrensellik iddiasında bulunmasıdır. Bu ise temelde bir hakikat ve tekil bir söylem iddiasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla –kendi özerklik anlayışına ters düşerek– bu hakikatin savunusu olarak düşünebilecektir kendini edebiyat; başka bir deyişle, modernizmin sözcüsü olabilecektir. Başka bir açıdan yaklaşınca edebiyat, gerektiği yerde modernizmi –veya savunulan paradigmayı– meşrulaştırmaya yarayan bir araca dönüşebilecek, gerektiği yerde ise özerk olma özelliğiyle toplumsalı etkilemesine izin verilmeyecektir.

Şunu demek istiyorum: toplumsalın rastlantısallığına karşın insanlığın gerçek bilgisi olarak konumlandırılan edebiyat, kaçınılmaz olarak bu bilgiyi modernist ve evrensel bir bilgi olarak sunmaya mahkûmdur. Ancak bu bilgiden uzaklaşarak toplumsallığın olumsallığına dikkat çektiği anda, yine edebiyatın özerkliğine başvurulacaktır: madem ki edebiyat özerk bir alandır, toplumsala geçişi yasaklanacaktır. Çünkü –modernizme göre– "özgürlük" ve "hakikat" gibi kavramlar çoğul ve olumsal kavramlar değillerdir. Oysa çoğulluğu içinde barındırmasından ötürü "hakikatin olumsallığına" dikkat çekmek gibi bir özelliği vardır edebiyatın. Oysa özerk olarak konumlandırıldığı sürece bu sorun çözülmüş olacak, edebiyatın yıkıcılığı elinden alınacaktır. Dolayısıyla kendi hakikatini meşrulaştırmak için bir araca dönüşebilecektir edebiyat: gerçekliğin dar sınırını aşarak yüce bir bilgiyi içerme özelliğinden ötürü, gerek modernizmin sözcüsü olabilecek, gerekse özerk bir kütle olarak –gerektiği zaman– tehlikesiz hale getirilebilecektir.

Oysa Kant kuşkusuz haklıdır, özgür sanatlardır güzel sanatlar; ancak bu, özgürlük kavramının, Kant'ın anladığı anlamda tek bir hakikatin kendini gerçekleştirmesi olarak anlaşılamayacağı anlamına gelir. Çünkü akıl, tanrı, hakikat, gelenek, ulus gibi kültürel önselliklere başvurduğu zaman bile, onları kendi şebekesinde eriterek yabancılaştırmaktadır edebiyat. Başka bir deyişle edebiyatı edebiyat olarak öteki söylemlerden ayıran biricik özelliği, onun bir hakikat söylemi olmamasıdır. Daha da ileri giderek, bütün hakikat söylemlerini tuzağa düşürmek gibi bir özelliği vardır edebiyatın: çünkü açtığı o söylemler ötesi üçüncü uzamla hakikat söylemlerinin tümünün devingenliğine ve eklemlenmelerine işaret ederek onların yapısını bozabilmektedir. Çünkü bütün hakikatlerin gezici hakikatler olduğunu; dilsel, kültürel ve toplumsal pratiklerde hakikatlerin kendileriyle hiçbir zaman örtüşemeyeceklerini kanıtlar. Başka bir deyişle, yapıbozumunun kendisidir edebiyat ve gezici gösterenlerin bal gibi politikayla, kültürle ve yaşamla ilintisi vardır.[28]

Meseleye bir nokta koymak gerekirse, edebiyatın özerk olduğunu söylemek, oyunu iktidardan yana kullanarak toplumsallığın gerçek, edebiyatınsa kurmaca olduğunu söylemekten başka bir şey değildir.

---

[28] Laclau, E., "Why Do Empty Signifiers Matter to Politics?", *Emancipitions* içinde, Verso: Londra, s. 36-47.

METİS KADIN ARAŞTIRMALARI

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar

Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler

Deniz Kandiyoti

Ülkemizde Kadın Araştırmaları konusunda son yıllarda hiç kuşkusuz çok yol alındı. Bununla birlikte bu alandaki gelişmelerin siyasal ya da akademik tartışmalara yeterince girdiğini söylemek ne yazık ki zor. Yıllardır süren kuramsal çalışmaların ve alan araştırmalarının ısrarla gözardı edilmesi, hatta feminizmin erkek düşmanlığıyla bir tutularak bir kenara atılması nedeniyle, Kadın Araştırmaları'nın toplumbilim çalışmalarına getirebileceği eleştirel bakışın da kaçırıldığını söyleyebiliriz.

1974-1980 yılları arasında Boğaziçi Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapan ve halen Londra Üniversitesi'nde çalışmakta olan Deniz Kandiyoti'nin *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar* kitabı bu alanda çok önemli açılımlar getiriyor. Kandiyoti'nin 1975-1995 yılları arasında yazılmış yazılarını içeren kitapta kırsal/kentsel dönüşümün cinsiyet rollerine etkisi; Kemalist feminizmin anlamı; cinsiyet rollerinin milliyetçilik, devlet ve İslam bağlamında sorgulanması; erkek kimliklerinin toplumda iktidar ve egemenliğin kurumsallaşmasıyla bağlantısı; ataerkilliğin kadınların yanı sıra erkekler üzerindeki baskıcılığı; "kadın" terimi yerine önerilen "toplumsal cinsiyet" kavramının olanakları; bu kavramın "modernlik" anlayışları çerçevesinde irdelenmesi gibi pek çok konu tartışılıyor. Yazıların uzun bir zaman diliminde yazılmış olması hem ülkemizdeki değişimler, hem de Kadın Araştırmaları alanındaki gelişmeler konusunda okura önemli ipuçları sunuyor.

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kadın Araştırmaları alanında çalışma yapanların yanı sıra, Türkiye'deki değişen dinamikleri kavramaya çalışan okurun da ilgisini çekecek çok değerli bir kaynak.

METİS YAYINLARI
İpek Sokak No. 9, 80060 Beyoğlu, İstanbul

TATİL - ÖTEKİ

Yavuz Erten, Yaşar Çabuklu

> "Bildiğiniz gibi pek çok yolculuk yaptım. Bu olgu bana, bir yolculuğun daima büyük oranda bir yanılsama olduğu, güneşin altında yeni bir şey olmadığı, herşeyin bir ve aynı olduğu önesürümlerini doğrulama olanağı veriyor, ama, oldukça paradoksal bir şekilde; aynı olgu bana, sürprizlerle karşılaşmak ve yeni bir şeyler bulmaktan umudu kesmenin temelsiz olduğunu, aslında, dünyanın tükenmez olduğunu önesürme olanağını da veriyor. Söylediğime kanıt olarak, Küçük Asya'da kadim Magi Krallığının varisleri olan ve örtünmek için koyun pöstekileri giyen çobanlar ülkesinde tanık olduğum tuhaf ve şaşırtıcı inancı hatırlamak yeterli olacaktır. Bu insanlar uykuya inanırlar. "Uyuma anında," dediler bana, "gün boyu yaptığı şeylere göre, kişi ya cennete ya da cehenneme gider". Eğer biri çıkıp da, "uyuyan birinin bir yere gittiğini hiç görmedim; deneyimime göre, uyuyanlar biri onları uyandırana dek, neredeyseler orada yatıyorlar," diye karşı çıksa, o zaman şöyle karşılık verirlerdi:. "Hiçbir şeye inanmamaktaki ısrarın geceleri sana kendini unutturuyor, yoksa kim hoş ve korkunç düşleri bilmez? Ayrıca bu yüzden, uykuyu ölümle karıştırıyorsun. Herkes, düş gören biri için başka bir yaşamın var olduğu olgusuna tanıktır, oysa ölü olmanın kanıtı oldukça farklıdır: Onlar toza dönüşerek oldukları yerde kalırlar".
>
> H. Garro, Tout le Mond, Oloron-Saint-Marie (1918) *

I

Tatile yüklenen anlamın içeriği –öteki'ne giderek– öteki'leşme arzusudur. Tarih-güncellik bağlamında bu tanımlamanın açılımlarını yaparsak nelere rastgeliriz? Tatil özellikle modern anlamıyla irdelendiği zaman, alışılmış olana, hergün yapılmakta olana ara vermektir. Bu ara verme, maddi ve manevi benliğin çevresindeki uyaranların büyük bir bölümünün değişmesi anlamına gelir. Zaman ve mekân bağlantılarının niteliği ve niceliği, sırası ve düzeni ya toptan değişir, ya da önemli ölçüde farklılaşır. Bu değişme ve farklılaşmanın doğal ve alı-

---

* *Olağanüstü Masallar*, Jorge Luis Borges ve Adolfo Bioy Casares.

şılmış ifadesi seyahattir. Güncel anlamıyla tatil denince akla gelen ilk kavram seyahattir. Yaşanan ortamı değiştirmeden tatil yapmak, benliğin çevresindeki 'uyaran evreni'ni yeterince farklılaştırmadığı için, daha çok "sadece dinlenme" çağrışımı yapmaktadır. Tatilin 'değişim' dinamiği insanın 'farklı yerleri görme, keşfetme' arzusuyla birleşince, 'seyahat etmek-daha önce gidilmeyen bir yere veya az gidilmiş olana' gitmek çağrışımı oluşur. Daha önce gidilmeyen yere gitmek, sadece orada bulunan özellikleri içselleştirme ve bununla bir değişim yaşama dinamiğine dönüşür. Aynı zamanda, daha önce gidilmeyen veya az gidilen yere gidebilmek –oraya daha önce gidememenin veya az gitmiş olmanın sebeplerinin de etkisiyle (uzaklık, zorluk, vs.)– kendi başına bir süreçtir. Bu olgunun tarihte izinin sürülmesi bizi 'hac' kavramına götürür. Birey hacı olmakla gittiği yerden bir takım etkiler almanın (arınmak) yanında, oraya gidişin zorluklarıyla olgunluğa da ulaşmıştır. Bugünün sosyal temsillerindeki 'tatile gitmek ve tüm gerilimlerden arınmış olarak geri dönmek' sadece 'dinlenmek' anlamına mı gelmektedir, yoksa gizil kalan bir başka temsil (hac) de söz konusu mudur ? Bu soru, tarihte insan topluluklarının bugün anlaşıldığı şekliyle bir 'tatil-seyahat' olgusu yaşamadıkları, ancak, en benzer olgu olarak hac'ın varlığı düşünüldüğü zaman daha anlamlıdır.

Bugünün tatil temsilleri üzerine düşündükçe ve tarihsel olanla güncel olanı karşılaştırdıkça bir başka olgunun varlığını farkederiz. Bu da, törenler, şölenler, ritüeller, festivaller ve karnavallarla ifade olunandır. Mevsim dönümleri ve/veya üretim/tüketim süreçlerinin belli dönemlerine rastlayan bu etkinliklerde insanlar yaşadıkları yerleri terketmezler; ya da etkinliğe katılacak tüm insan topluluklarının ulaşabileceği yakınlıkta bir yerde toplanırlar. 'Uyaran evrenlerini' değiştirip benliklerinde farklılaşma yaratan etken yer değiştirme değil, etkinlik süresince yaşam ve deneyimleme biçimlerini değiştirmektir. Ahlak, değerler, güncel sosyal ve bireysel döngü, davranış kalıpları, hiyerarşi değişmiştir. Birey belli bir süre için 'zamanın alışılmış akışı'nın dışına çıkar. Bir anlamda zaman durmuştur. Bireyin içinde rol aldığı hikâyenin anlatımı –etkinliğin bitiminde kaldığı yerden devam etmek üzere– kesintiye uğramıştır. Zaman boyutu olarak geçmiş ve gelecek değil, 'an' yoğunlaşır ve genişler. Mekânsal olarak, etkinliğin olduğu yer dışında kalan her şey silikleşmiştir. Dünyanın merkezi orasıdır. Zaten şölenin gerçekleştirildiği yerin dışındaki mekânların başkalığını ve dışarıdalığını anlamlandıracak ilişkilerin bütünü metamorfoz geçirerek (en önemlisi hiyerarşiden arındırılarak) etkinliğin içine çekilmişlerdir. Bu olgunun çeşitli dönüşümler yaşayarak, tek-tanrılı dinlerde 'bayram'a dönüştüğünü görürüz. Bu dönüşümlerle sözkonusu etkinlikler ruhunu ve özünü kaybetmiştir. Etkinliklerin yapısallaşmamış, kurumsallaşmamış ve kendiliğindenliği (*happening*) kaybolmuştur. Tek-tanrılı dinler toplumsal dinamiklerin önemli bir parçası olan bu olgudan 'kutsal günü veya günleri' yaratmıştır. Murat Belge'nin belirttiği gibi, tatil 'kutsal gün'dür (*Holiday* - kutsal gün).

Tarihsel olanla bugünün karşılaştırmalarının bize işaret ettiklerinden sıyrılıp, güncel olana daha yoğun odaklandığımızda ne görürüz?

Paradoksal olan şu ki, tatil kavramı önemli ölçüde kapitalizm ve sanayileşmenin ürettiği modern bir kavram olmasına ve çağın insanının 'tatil' diye bir kavramı 'bilmesine' veya 'hatırlamasına' karşın, günümüzde gitgide daha çok sayıda insan aradıkları ve özledikleri tatili 'bulamadıklarını' ya da 'kaybettiklerini' söylemektedirler. İnsanların beklentilerini gözleyince, tatil ile ilgili umutların artan şiddeti ve yoğunluğu dikkat çekmektedir. Ancak, tatil dönüşlerine pek çok kez hayalkırıklığı öyküleri eşlik etmektedir.Tatillerle ilgili olumlu olarak hatırlananlar, geri dönüşün üzerinden süre geçtikçe unutkanlıkların temizleyici gücüyle belleklerde tekbaşlarına kalanlardır.

Bireyin içinde yaşadığı ortamla olan uyumunun bozulmasıyla birlikte, içsel bütünlüğü de sarsılmıştır. 'Öteki'ne gidiş içsel bütünlüğe tekrar ulaşma çabasıdır. Yirminci yüzyıl edebiyatının kimi örnekleri içsel yolculukla dışsal yolculuğun garip ilişkisini anlatır. Cendrars'ın ülkeden ülkeye dolaşan terörist kahramanı Moravagine, on yıl yaşadığı hapishane hücresini kendi içsel dinamiği sayesinde coşkusunu kaybetmeden terk edecektir. Celine'in 'Gecenin Ucuna Yolculuk' adlı romanı seyahat eden insanın içsel çözülüşünü anlatsa bile seyahatin henüz tutkudan tamamen kopmadığı, insanın savrulmasına beşiklik ettiği sezinlenir. Hesse eserlerinde, kaybettiği içsel bütünlüğünü yeniden kurmaya çalışan insanın ruhsal ve mekânsal yolculuğunu anlatır. Beckett'in gezgini de dünyayla dolaysız birlikteliğini kaybetmiş, yaşamın oraya buraya savurduğu bir serseridir. Beckett'in bir odanın içinde yaşayan kahramanı da aslında aynı yolculuğu içsel olarak yapmaktadır.

Peki 'öteki'ne ne olmuştur? Yukarıdakilerin ışığında 'haccımıza', 'arınıp yunulmamıza', 'izin almamıza/izin verilmesine/kendimize izin vermemize', ''öteki'ne gidebilmemize', ' 'öteki'leşme umudumuza' ne olmuştur? 'Tatilimize' ne olmuştur? 'Öteki'ne (Öteki bize / Ötekimize) ne olmuştur?

Sahiden, 'öteki' kalmış mıdır? Yoksa pek çok şeyle birlikte 'öteki' de süpermarket rafındaki dondurulmuş tavuğa mı dönüşmüştür? Paketlenerek satılan birçokları gibi, 'tatil' de, üretimi/hizmeti, pazarlaması ve tüketimi uzmanlaşıp, özerkleşen ve varoluşunun (amacının) özüne yabancılaşan bir metaa mı olmuştur? Süpermarket raflarından mal seçer gibi seçilen tatil mekânları türdeş hale gelmiştir. Tatil tarzları, diğer hizmetler (ürünler) gibi bireylerin tercihlerine göre farklılaştırılmıştır (Aktif tatil - Passif tatil / Normal kola - Diyet kola / Normal kahve - Dekafeinli kahve). Ancak, bu noktada bu yorumları yapıp, kaybolan 'tatilin' sorumluluğunu tek başına kapitalizmin sonuçlarına bağlamak kolaycılık olur. İnsan canlısının dünya üzerindeki varoluşunun anlamını tüm yönleriyle sarsıntıya uğratan son üç-dört yüzyılın gelişmelerinin sosyal, ekonomik, psikolojik, siyasi sonuçlarının bütünü öteki'ni almış götürmüştür. Artık bir 'başka yer' ve bir 'başka yaşam' kalmamıştır. Uzak seyahatlerin berrak sulu yeşil adalarına gittikçe ve oradaki 'öteki' oluşu bedensel, manevi ve kültürel olarak yaşadıkça 'oraya' yaklaşılmıştır, ancak bu oldukça orası da gitgide 'burası'laşmıştır. Master ve Visa kartların geçmediği hiçbir köşe kalmamıştır; tüm ücra koylar U2 müziğini tanır ve tüm vahşi hayvanlara birkaç metre yaklaşıp, klimalı otobüslerde Sprite içilebilir. Belki artık vize sorunlarıyla değil, password seçimiyle uğraşmak yeterli olacak, on-line bağlantılı sanal-seyahatlerle arka odalardan tüm 'sahte-ötekilere' gidilebilecektir.

II

'Öteki'ni önce kitaplarda, sonra sinema salonlarında ve nihayet televizyonlarda hayranlık ve şehvetle seyrettik. Egzotik, erotik ve erratikti. Satırlarda ve ekranlarda gördüklerimize gerçek yaşamda ulaşmak istedikçe ve hamle yaptıkça, elde ettiğimizin çarpık hayalimizden başka bir şey olmadığını anlamamız epey zaman aldı. Biz 'kitaptakine ve perdedekine' ulaşmak isterken, kitabı, perdeyi, oyuncu ve seyirciyi 'oraya' taşımıştık. Tatiller masumiyetini kaybetmiş birlikteliklerin röntgenci mastürbasyonları olmuştu. 'Öteki'ne gitmenin değişimi, ekonomik yaşamın evrimiyle yakın ilişki içindedir. İnsan kendi çevresindeki nesne ve insanlarla nasıl ilişki kurarsa o şekilde seyahate çıkar. Sömürgecilik seyahatlere yeni bir güdülenme kazandırmıştır. Egzotik ülkeler de bir tüketim ve talan ideolojisinin uygulama alanı haline gelmişlerdir.

Jamaikalı balıkçı bir taraftan kahkahalar atıp, Holywood filmlerinde gördüklerini bekleyen turistlerin istedikleri şarkıyı söylerken, beklentileri yerine getirmenin huzurunu yaşar ve Hollywood'dan önce ne olduğunu hatırlamaz. Fesler artık sadece turistler için giyilir ve bunun bir 'hile' olduğunu hem turist, hem de yerli bilir. Bu bir otantizm simülasyonudur.

Gene de hayallere ve kandırmacalara ihtiyacımız var. Güncel tatilin en tipik oluşumu olan tatil köyleri bu konuda zengin bir örnek.

Tatil köylerinin büyüsü 'kaybedilmiş çocuklukların hülyalı bahçeleri' illüzyonudur. Orada dış-dünyayla bağlantılar kesilip, çocukluk zamanına regresyon hedeflenir. Bilinçaltında yoğun özlemle renklenmiş 'ekran-bellek'le yaşayan bu dünya, artık olanaksızlaşmış bir öteki'dir. Onun ruhu animatörlerin şovları ve oyunlarıyla kurgulanan bir masal dekorudur. Günboyu ve gece, sabahın ilk ışıklarına kadar, zaman kavramının kaybolduğu bir süreklilik ve sınırsızlık içinde oyunlar oynanır. Kıyafetler renkli, canlı ve abartılıdır. Animatörlerin fizikleri bir 'Batman' filmini andırmaktadır. Erkekler kaslı, kadınlar ince belli, yuvarlak kalça ve göğüslüdürler. Animatörlerin komikliği üstlenenlerinin yüz ve vücud hatları, bir çizgi-romandaki yardımcı karakterlere (Teksas ve Tommiks'teki şarapçı ya da profesör) benzer. Göbekleri çok iri, burunları çok büyük, boyları çok kısa veya çok uzun olabilir.

Tatil köyleri çıplaklığın mekânıdır. Orada erişkinliğin ve medeniyetin yüklerinden kurtulunur. Ya tamamen ya da neredeyse çıplak bedenlerle tabiata koşulur. Tatil köyleri zengin cinsel fantezi ve heyecana açılan kapıdır. Bu yönüyle, değişik şekiller alabilecek jenital-öncesi zevklere hitap eder. Röntgencilik, teşhircilik, fetişçilik tatil köylerinin heyecan dokusudur. Toplu etkinliklerin erotik doğası orjiyle sonuçlanabileceği izlenimini yaratan toplu uyarımlar doğurur. Adeta medeniyetin kısıtlaması yoktur. Orada her türlü zevk eninde sonunda doyurulacaktır.

Su, deniz, havuz ve hamamın yanında, son yıllarda ortaya çıkan su oyuncakları, çocukluğun 'suyla oynama / suda oynama' özlemini (intra-uterine yaşama özlem) okşamaktadır. Gene son yıllarda gitgide yaygınlaşan masaj seansları, bebeklik günlerinin zevk yayan temaslarını çağrıştırır.

Tatil köyleri abartılı açık büfeler sunarlar. Orada istediğiniz kadar pasta, çatlayıncaya kadar çikolata yiyebilirsiniz. Haz ertelemeye zorunlu olmadan tüm oral isteklerinizi doyurabilirsiniz. Tatil köyleri yetişkin dünyasının mali zorunluk ve kısıtlamalarını da 'dışarıda' bırakarak, çocukluğun bir başka fantezisini doyurmayı hedefler. Oyuncak para, ya da boncuklar banknotun yerini alır; ya da bazı tatil köylerinde olduğu gibi 'içeride' herşey bedavadır.

Orada bir şeylerin 'şampiyonu', 'en iyisi' olabilirsiniz. Sayısız yarışmalardan birinde, ya yumurtayı iyi yuvarladığınız, ya da sörf tahtasından düşmediğiniz için şampiyon olup, kalabalığın önünde törenle madalyalandırılırsınız.

Orası bir köydür. Orada kaybedilen cemaat vaadedilir. Günboyu tekrarlanan toplu törenler, şölenler ve kutlamalara katılmanız ve 'bizliği' yaşamanız beklenir. Sırf bu sebepten bazı tatil köylerinin odaları, içlerinde fazla zaman geçirilmesin diye konforsuz inşa edilmiştir.Toplu törenler ve şölenler, medeniyetin çocukluğunun ebedi ifadesi olan Akdeniz ambiyansındadır. Zeytin ağaçları ve helenistik kemer ve sütunların gölgesindeki amfi-tiyatrolar bu etkinliklerin doğal mekânlarıdır.

'Çocukluk fantezilerinin bu kaybedilmiş vatanı' tatil köyleri, artık sürprizi kalmamış oyunlarıyla ezberlenmiş 'mışcasınalıklara' dönüşmüştür. 'İçerisi' artık 'öteki' değil, animatörlerin ve misafirlerin birbirlerinin 'istemli aldanışlarını' rahatsız etmedikleri bir 'gizli kontrat'tır. Misafir 'eğlenme' rolünü; animatörler 'eğlendirme' rollerini oynarlar. Tüm şovlar ezberlenmiş, tüm playback'ler yakalanmış ve tüm şaşırtmacalı oyunların bulmacası çözülmüştür; ancak, bunların üstüne gidilmez. 'Öteki'nin öldüğünü itiraf etmenin ve herkesin keyfini kaçırmanın âlemi yoktur.

ALDANIŞLAR

Niyazi Zorlu

Güneşin batmasına yakın sulanan saksılar ve sokaklardan yükselen buğu şehrin eteklerine iniyor (Tüy gibi iniyor. Bu yumuşak imge şehrin eteklerini savurmasıyla, "Yere yatın! Geliyor!", öfkeyle kısılmış oklara dönüşüyor, havayı vınn! delip geçen).

Oralı olan kim? Buğunun rahatlatıcı olduğu kadar merak ve sitemle keskinleşen kokusu omuzları dürttüğünde, bu omuzların sahipleri çöktükleri yerden irkilerek doğruluyor; yangın yerinden çıkmış renklerle tepeleme ıslanan şehre çeviriyorlar başlarını. Bakıyorlar ki, terane aynı! Onun bunun ağız kokusunu çekmekten, bir kuruşun hesabını yapmaktan bıkmış, bitmiş bu adamlar, tektekçi meyhanelerin kırmızı şaraplarıyla dumanlı kafalarını sallayarak karılarının huzursuz hayalini yatıştırmaya çalışıyorlar. Güneşin son ışıklarınıṇ çizdiği yol ellerindeki sigaraların dumanlarını yutarken genişliyor. "Sıkboğaz etme be adam! Tamam işte! Geliyoruz."

Geliyorlarmış! Karıları bu körolasıcalar yüzünden sinir sahibi oluyor, ispirtolu tülbentlerle başlarını bağlıyor, kolonyayla şakaklarını ovduruyorlar çocuklarına. Dalıp gidiyorlar. Geçmiş: Yitirilen fırsatlar ülkesi! Boğaza takılıp kalan koca bir balgam; tükürsen ne olacak, yut gitsin!

Yok! Onlar kocalarına bu zıkkımı içme demiyorlar, içsinler ama oturup kendi evlerinde, çocuklarının yanında içsinler. Kur'an'a bastıkları eller ucuca eklense, ohoo, bu şehri üç defa çevreleyen bir gerdanlık olur. Her Allahın günü yürek kalkması! Ah bu herifler laftan anlamıyor, Allah'tan korkmuyorlar!

Haydi birader! Daha ne duruyorsun? Aç pergelleri! Tutan ayaklar ister bu şehir! Korkak alıştırma bacaklarını! Hızlan! Hah! Şöyle! Ellerini de arkana kavuştur! Ufaktan ufaktan vur bakalım şu yılankavi yokuşlara! "Yazması kolay!" Anlamadım! Ne? "Söylemesi kolay, dedim. Bu yokuşlar resmini sırtıma çıkardı. Baksana şu kamburuma." Ya benim dilimin kamburu?!

Kendine yanlamasına yer açan kumru kuşları gibi sessizce eve dalıyor, "Yo/rul/dum Yo/rul/dum!" nakaratıyla. Yorulmuşmuş! Kumruymuş! Ne kumrusu be! Kendini imbata sallandırma beşikkuşu martı! Yarımkuş ne olacak! Suratından ve aklından bin parça düşen karısına arkadan sarılıp kocaman öpücükler konduruveriyor solgun yanaklarına.

"Yapmasana be! Bir gören olacak şimdi! Öff! Her tarafımı ıslattın!" Leş gibi de kokuyor!

"Kolaysa sen yapma. Bütün gün 'Es Süleyman Es' dolaştım durdum. Gülüm benim!"

"Hadi odaya git! Yemeğini ye de..."

Önüne konan kapuskayı elleriyle yiyor, "Çatal kullanmasını bilmez!" Neriman'ın getirdiği sabunlu bezle siliyor ellerini, "Kıçını kaldırıp da yıkamaz!" Oda kapısını sürgülüyor, perdeleri çekiyor, pantolonunu çıkarıp karşı koymasına fırsat vermeden yapışıyor dudaklarına Neriman'ın. "Bu işi çok iyi bilir işte. Ohh! Çok iyi!"

Gün boyu han kapısı gibi açık duran, ne girenin ne de çıkanın belli olduğu kapının kapalı, pencere perdelerinin ise örtülü olduğunu gören çocuk kilim ve minderlerin üzerlerindeki insanların arasına karışıyor. Tilkilik'teki eski kitapçıdan aldığı kitabı çıkarıyor karnından.

"Ne zaman görsem elinde bir kitap! Maşallah oğluma!"

Bir başkası kitabı çekiştiriyor.

"Neyin nesiymiş bu kitap!"

Gözleri görmüyor.

"Gözlerim de görmez ya... *Şarkı Eksperesinde Ci-na-yet!*"

"Ne şarkısıymış bu?"

Şarkı değil, cinayet! Akıllara durgunluk veren bir cinayet. Eli apış arasında uyuyan çocuklar cinayeti! Evlerinin kısmetini kapayan bu uğursuz, bu lanet olası çocukların annelerinin kesemediği elleri ve apışaralarını kıtır kıtır doğrayan bir kadın varmış, tamam mı! Bu kadın öne fırlamış dişlerini tıpkı fareler gibi kullanabiliyormuş, tamam mı! Tavanlara tırmanabilen bu kadın her bir organını didik didik yolarmış da haberin olmazmış, tamam mı! Annen babanı dürtüklermiş, "Kalk bey! Kalk bey! Evi su bastı!", karanlık olduğu için görmezlermiş ama sabah olunca bir de bakarlarmış su değil kan basmış evi, apışaralarıyla oynayan çocukların orasından boşalan kan, bu vampir kadının bütün aranan çocuklara ağzıyla tattırdığı zevkin bedeliymiş, tamam mı! Gözleri ve avurtları mor yüzünün içine çökmüş, kanı çekilmiş bu çocukların ardından ağlamak günahmış, kimse acımazmış oralarıyla oynayanlara, ki daha kılı bile çıkmamış, tamam mı!

Tamam.

Çocuğu, kitabı ve cinayeti unutup Havva Abla'yı şarkı söylemesi için ikna etmeye çalışıyorlar. Havva Abla'nın kızaran yüzü soğuyadursun, Nagihan evin perdelerini açıyor; rüzgâr çarpıp kırmasın diye pencere kanatlarının önüne içinde yaseminlerin yüzdüğü cam kavanozlar dayıyor. "Ben ölürsem beni vuran sağ olsun / Mezarımda lale sümbül bağ olsun..." Havva Abla'nın kısık sesi içleri burkuyor. Sızılar, iç çekmeler, iki yana sallanan başlar, "Sanki bu anı daha önce de yaşadık", tırnak yerken donup kalan bir yüz; bütün bu kıpılar ortak bir sessizlikte buluşuyor. Dinleyenlerin yüzü kadar yankılanıyor türkü. Kıçım Alime eteğini şappadanak kaldırıp gözlerinin yaşını siliyor. Hacılar'dan alınmış pembe çiçekli pazenden biçildiği anlaşılan donunu görüyor herkes. Peşine taktığı kedi sürüsüyle Hayıt Dede'nin biraz üzerindeki avludaki tek göz evine tırmanan Tonton Teyze dişsiz ağzıyla cıklayıp ayıplıyor Alime'yi. Alime'yi seyre dalan erkek kedilerin sırtına indiriyor bastonunu. Alime'nin annesi, Neriman'ın üstü başı Gaziemir talaşına batmış oğlunu, Hulki'yi görünce bağırmaya başlıyor.

'Tek dursana kız! Adımı mı çıkaracaksın sen benim, zilli orospu!"

'Hadi, hadi... Sıkma canını akşam akşam!"

Annesinin kimseyi dinleyecek, hele Alime'nin cahilliğine verecek hali yok! Terliğini çıkardığı gibi kızının başına fırlatıyor.

"Yürü kız! Yürü eve! Evde oturacaksın! Dışarı çıkmayacaksın! Duydun mu beni?"

Omuzlarını silkip kendi kendine söylenen Alime'yle birlikte Havva Abla da kalkıyor. Onun da başında Alime gibi bayraklı iki kız torunu var. Allahtan Havva Abla'nın imdadına evin bodrumundaki yatır yetişiyor. Daha geçenlerde kızlardan birinin bir oğlanla fingirdeştiğini yetiştirmişlerdi de hiç sesini çıkarmamıştı. Bir güzel namazını kılıp duasını etmişti. Akşamına kızın çığlıkları duyulmuştu. Kendini mutfaktan nasıl dışarı attığını bilemeyen kız aklını kaçırmış halde Havva Abla'nın yanına gelmiş, kıçındaki ve baldırlarındaki takunya izlerini göstermişti ona. O gece yatır, Havva Abla'nın çıkardığı yeni takunyalar ve yeni bakır taslarla almıştı abdestini.

Nemli saçlarıyla ortaya çıkan Neriman, gözlerini açmış kadınları dinleyen çocuğa sesleniyor.

"Gel de, elini yüzünü yıka! Şunun suratına bakın! Köpekler yalasa doyar!"

Eve girerken Alime'nin süt bacaklarını gören Hulki, o bacakları okşamak, Alime'nin zillerini tıngırdatmak için mutfağın penceresinden el işaretleri yapıyor. Alime'nin tava gelmeye hiç niyeti yok! Eliyle "Sen delisin" diyor, dil çıkarıyor Hulki'ye! Hulki sanki dili yakalamak ister gibi dişlerini takırdatıyor. Sessizce mutfağa giren Neriman'ı gören Alime pencereden çekiliyor. Alime'nin darmadağın olan suratını gören Hulki arkasında dikelen Neriman'ın sesini duyuyor. Hulki'nin gönderdiği öpücük havada kalıyor.

"Bakın hele şu utanmazın yaptığına! Tüh! Allah belanı versin! Bir de nişanlı olacak! Eğer bu kadar azdıysan, kıyarsın parana, gidersin Tepecik kerhanesine!"

"Sus be anne! Sus be!"

"İşin yoksa bir de elin zillileriyle uğraş! Siki taşağına denk! Babası kılıklı! Ona çekmişler... Bir baltaya sap... Çilem... Yetti ama... Boklarını temizle... Benim anam güzel... Kime ne?.. Neriman... Kimin umurunda?"

Dili dolanıyor. Başıbozuk bir kısrak gibi koşuşturan anılarının boynuna sarılıyor.

"Yiyip bitirdiler beni. Kendisi bir yandan, çocukları bir yandan. Ya kaynanam? Az mı çektim onun dilinden de... Ama Allah bu! Bana çektirdiklerini yanına koymadı, çekti dilini... Dili dışarıda öldü! Ölüsünden bile korktum da kızımı bıraktım başına. Parmak kadar çocuk bütün gece babaannesinin dışarı sarkan dilini içeriye sokmaya çalışmış. Anasının karnında bıçak, oğlu arkadaşlarıyla meyhane sefasında... Üçüncü düşüğümü o gece yaptım... Hastaneye götürmek için komşular taksi bulmaya gittiler... Kan oluk oluk boşanıyor... Sonra kütük gibi sarhoş geliyor... Kör! Körkütük! Utanmaza bakın, "Nereye?" diye soruyor... Ulan puşt! Orospuluk yapmaya gidiyorum. Sen de al bu tahtakurulu evini başına çarp! Bu kadar da olmaz ki be! Olmaz ki! Bana da günah!"

Neriman'ın bağırışlarını işiten komşular sus pus, içeriye doğru kulak kabartıyorlar. Kısrak o kadar hızlı koşuyor ki, ardında bıraktığı toz duman her şeyi duyulmaz ve görünmez kılıyor. Alime'nin annesi yüzünü buruşturarak fısıldıyor.

"E, anacığım! Bütün gün bardak bardak zift gibi koyu çayları içiyor. Bozulur tabii sinirleri."

Bu fitne fesat kadınların biraz uzağında baş başa vermiş erkekler evlerine henüz gelebilen gölgeli suratlara *durup dururken* takılıyorlar: "Yanıyorsun?"

Soruya dönüştürülmüş bu cümlenin cevabı bu şehirde bütün zamanlar için verilmiştir. Aldanıyorsun.

"Aldanıyorsun!"

—

BİR DEĞİNME

"Zamanın Ruhu" İnsanın Ruhunu Döver mi?

Erol Göka

Psikiyatrik arşivler, psikolojik rahatsızlıkların tiplerinin ve biçimlerinin zamana göre değiştiğiyle ilgili verilerle doludur. Örneğin İkinci Dünya Savaşı öncesi yıllarda, "anksiyete" adı verilen, kaygı ve endişe ile seyreden rahatsızlıklar, psikiyatrik tedavi başvurularının çoğunluğunu oluştururlarken, daha sonra umutsuzluk, karamsarlık, isteksizlik gibi çöküntü belirtileriyle seyreden "depresyon" hastalığı, sayı ve önem bakımından öne çıkmıştır. Yine örneğin yaşadığımız yüzyılın başlarında, bugün psikiyatristleri en çok uğraştıran kişilik ve kimlik sorunları neredeyse yok denecek kadar az bulunuyordu. Ama tüm bu gerçeklere rağmen, sanılanın aksine, psikolojik rahatsızlıklarla, yaşanan zamanın görüntü ve olguları arasında bir bağıntı kurmak psikiyatristlerin yeterince ilgisini çekmemektedir. Onlar, "zamanın ruhu"nu saptamanın ne denli zor bir iş olduğunu bildiklerinden olsa gerek, daha ziyade, rahatsızlıkların kökeninde şu veya bu şekilde, beynin işleyişinde bir bozulmanın bulunduğunu düşünmekte; araştırma ve incelemelerine bu düşünce rehberlik etmektedir.

Durum böyle olunca, yaşanan zamanla ruh sağlığı arasındaki ilişki konusunda varolan bilimsel bilgi boşluğu, sanatçılar, deneme yazarları, psikolojiye hevesli gazeteciler ve amatör sosyologlar tarafından doldurulmaktadır. Kamuoyu için oldukça cezbedici ve kışkırtıcı olan "yaşanan zamanın ruhu, insan ruhunu nasıl etkiliyor?" sorusuna bu kimseler cevap aramakta ve bilindiği üzere çoğu kere de o çok basit (!) cevabı bulmaktadırlar. Kısacası, onlar için "zaman kötüdür"; zaman hep değişir durur ama zamanın kötülüğü yargısı hiç değişmez. Toplumsal bir felaket, kamuoyunda infial yaratan bir olay, alışılması güç bir yenilikle karşılaşınca, yargı hemen hazırdır: "Ne günlere kaldık, oysa eskiden...", "Toplum olarak çıldırıyoruz", "Bu bizimkisine toplumsal şizofreniden başka ne denir", "Yaşadığımız psikozun temelinde kötü yönetimler var" vs., vs...

Özellikle olumsuz toplumsal değer yargılarının oluşumunda ve yayılmasında, psikiyatri literatüründen çokça yararlanılır. Bir insanın bir başkasına öfkesini belirtmek için "hadi ordan kanserli sende" gibi bir ifade kullanmasına hiç rastlamayız ama küfür kabilinden psikiyatrik tanılar, gırıla gider. Edebiyatta, medyada, siyaset sahnesinde ve gündelik dilde, ortalık, "psikopat"larla, "geri zekâlı" larla, "şizo"larla, "sapık"larla doludur. Psikiyatri, onca çabaya rağmen şizofreninin nedeni hakkında kesin bir sonuca varmaktan henüz çok uzaktır ama "bilici"lerimizin gözünden hiçbir şey kaçmaz; toplumun neden şizofreniye yakalandığı konusunda, kesin bir inançla ahkâm kesmeye koyulurlar.

Edebiyattaki sezgi ve yaratımı hariç tutarsak, neden psikiyatrik kavramların böylesine yoğun bir biçimde suistimal edildikleri hakkında oldukça tumturaklı birçok söz söylenebilir. Ama amacımız amatör psikoloji ve psikiyatri heveslilerini incitmek olmadığından, şimdilik yalnızca bu tür toplumsal değer yargılarıyla yüklü ifadelerin bir bilimcinin ağzından çıkmaması gerektiğini söylemekle yetineceğiz.

Bilimsel bilgi boşluğunun olduğu alanlarda uygun tutum, varolan bilimsel bilgilerden yola çıkarak bazı sezinlemelerde bulunmak ve özellikle sanatçıların bu alandaki sezgilerinden yararlanmaya çalışmaktır. Gelecekte psikolojik rahatsızlıkların alabileceği biçimlerle ilgili olarak biz de böyle bir yol izleyeceğiz.

2000'li yıllarda psikolojik rahatsızlıkların nasıl bir görünüm kazanabileceğini, şimdiki bilimsel bilgilerimize dayanarak ikiye ayırabiliriz:

Bunlardan birincisi, yaşamın değişen görünümlerine bağlı olarak mevcut psikolojik rahatsızlıkların biçimlerinde ne gibi değişiklikler olacağı ve bununla çok yakından ilgili olan psikiyatrik tanı ve tedavi yöntemlerindeki muhtemel gelişmelerdir. Şüphesiz yaşamın değişen görünümleri aynı psikolojik rahatsızlığın değişen zaman ve koşullarda kendini farklı biçimlerde ortaya sermesine neden olmaktadır. Örneğin kendi iç dünyasından ve dış dünyadan gelen verileri algılamakta sorunu olan şizofrenili bir hastanın algılama bozuklukları, algıladığı gerçekliğe bağlı biçimler almak zorundadır. Hayatında hiç televizyon izlememiş birisinin "düşüncelerinin televizyondan yayınlandığını" söylemesi mümkün değildir. Vakti zamanında depo akıl hastanelerini Napolyonlar ve büyük din figürleri doldurduğu halde, bugün uzaylılardan etkilenenlerin, tuhaf spirituel sanrıları olanların psikiyatri kliniklerine başvur(durul)maları da aynı nedenledir.

Bu açıdan bakıldığında, bilişim sistemlerinde inanılmaz değişikliklerin olduğu günümüz teknomedyatik dünyasının psikolojik rahatsızlıkların biçimlerinde yepyeni durumlar ortaya çıkaracağını tahmin etmek hiç de zor değildir. İnsan ilişkilerini hatalı algılayanlar, gününün büyük bir kısmını geçirdiği televizyonun ya da bilgisayarına internetten gelen mesajların karşısında nasıl da allak bullak olacaklardır! Sürekli kendisine çevresindekiler tarafından kötülük yapılacağını düşünen birisi, her yerinden tehlike fışkıran sibernetik bir dünyada kendisini koruyabilmek için internetteki bir web cemaatine sığınabilir mi? Kendisinde olağanüstü güçler gören, neşesinden yerinde duramayan, manik bir atak geçiren kimse, bildirişim ağlarına nasıl mesajlar yollayacak, dahası ondan mesaj alanlar, bu mesajdaki psikopatolojiyi nasıl ayırt edeceklerdir? Acaba gerçek, yüz yüze iletişimde bile insanlar birbirlerine karşı binlerce iletişim kazaları yapıyorlarsa, internetin yüz yüze iletişimden yoksun hayali dünyası, bir süre sonra psikolojik hastalıkların da yayılabilmesi, hastalıklı algı ve düşünce sistemlerinin taraftar bulabilmesi için uygun bir vasat sağlamaz mı?

Kaldı ki, teknomedyatik dünyamızda yalnızca bilişim sistemleri değil, yaşam mekânları, şehirler, ulaşım yolları da olağanüstü bir değişim içersindedir. Sözümona modern mimarinin tekdüzeliğine, insanları ezen standartlığına karşı isyan hareketi olarak başlamış postmodern mimari ve şehirciliğin şaşırtıcılıkları giderek tüm çevremizi kuşatmaktadır. Kapısının nerede olduğu bile bilinemeyen, daha dış mekânlarından başlayarak algı sistemlerini şaşkın ördeğe çeviren, korku ve belirsizlik yayan dev plazalar; televizyon, bilgisayar, karmaşık elektronik haberleşme ve müzik sistemleri eksen alınarak döşenilen evler ve işyerleri; arapsaçına dönmüş trafik, bir uzay istasyonunu andırmaya başlayan hava alanları, çok sık uçağa binme zorunluluğu; hiç değilse insanlar tüm bu altüst oluşlara bir uyum sağlayana kadar –acaba bu kaç nesil alacaktır?– belirsizlik ve panik duygusunu kışkırtmazlar mı? Peki bu durumda zaten paniğe elverişli bir yapı sergileyen ve hatta panik rahatsızlığı olanlar, evlerine kapanmaktan başka ne yapacaklardır?

Psikiyatrik tanı ve tedavi yöntemlerinde de, dünyamızdaki hızlı altüst oluş kadar değilse bile önemli gelişmeler olmaktadır. Psikolojik rahatsızlıklar sırasında beynimizde neler olduğuyla ilgili bilgimiz, modern tıbbın en hızla artan bilgi türleri arasındadır ve giderek, "haz", "acı", "kaygı", "arzu", "korku", "orgazm" gibi mikro-yaşantılar sırasında beynimizde olup biteni öğrenmemiz imkân dahiline girmektedir. Eğer bu gelişmeler, ilaç sektöründeki rekabet ve atılımlarla birleştirilirse, ruhsal dünyamızı düzenlemek için almamız gereken ilaçları başucumuzdan, elimizin altından ayıramaz hale geleceğimiz günler uzak değildir. Şimdilik sosyetenin ve meraklısının peşine düştüğü "melatonin" ve "megavitamin" kürleri, bunun habercileridir. Şüphesiz bilişim teknolojilerindeki gelişmeler, bir hasta için bir anda uluslararası konsultasyon ağını mümkün kılabilir ve bunun yanı sıra psikoterapistle sorunu olan bir kimse, internet sayesinde yepyeni bir tedavi ilişkisi kurabilir. Tüm dünya nasıl evimize taşınıyorsa, psikiyatrik tedaviler de evimize kadar ulaşabilir.

Ancak "gelişme" boyutu, yaşadığımız dünyanın yalnızca bir yüzüdür, diğer yüzde ise, gerilik-yoksulluk, cehalet ve hatta kıyamet vardır. Gelişmiş Kuzey ülkeleri teknomedyatik yeni dünyada yaşama ve bu dünyanın senaryolarını kurgulama hakkına sahipken, yoksul Güney, gelişmeden nasibini almak bir yana, açlığın, sefaletin, çaresizliğin, ideolojik bağnazlıkların kucağına itilmektedir. Yukarıda sözünü ettiğimiz gelişme ve değişimler, daha ziyade Kuzey'in ve Kuzeyli yaşama tarzının etki alanları için geçerlidir; bu arada Güney ise kendisini bir yandan bu gelişmelerin şaşkın bir izleyicisi, bir yandan da tarihin uçurumundan tepetaklak yuvarlanırken bulacaktır. 2000'li yıllarda Güney insanlarının ve Güneyli yaşama tarzının psikiyatrik yansımalarının neler olabileceği apayrı bir konudur. Büyük ihtimalle onların yaşadıkları zor koşullar, tıpkı bugün itilmişlik ve horlanmışlıkla şiddet ve mafyöz bağlantılar arasındaki bilinen ama ilk bakışta görünmeyen ilişkilerde olduğu gibi, saldırganlık ve şiddeti, belki de enformatik terörizmi besleyen bir sera etkisi yapacaktır. Büyük ihtimalle biyolojik varlığı korumak için gösterilen canhıraş telaşın toz dumanından, nefret, kan ve gözyaşından insan ruhunun duyarlılıklarını görmek mümkün olmayacaktır.

Ancak 2000'li yıllarda birincisini yukarıda anlatmaya çalıştığımız, mevcut psikolojik rahatsızlıkların alacakları biçim değişikliklerinden ayrı olarak, bir de yepyeni rahatsızlık türleri tabloya eklenebilir mi? Bu soruya "hayır" diyebilmek zordur ama "evet" dediğimizde de bunu destekleyen bilimsel kanıt bulabilmemiz aynı ölçüde müşkül bir iştir. Bu konuda ancak sanatçıların sezinleme güçleri işimize yarayabilir. Psikolojik rahatsızlıklar ile geleceğin dünyası arasındaki bağları yapıtlarında temel alan "Çarpışma" yazarı J. G. Ballard'ın edebiyatçı duyarlığından süzülen sezinlemeleri bunların en önemlilerindendir:

"20. yüzyılı egemenliği altına alan kâbusun akılla evliliğinden her zamankinden daha belirsiz bir dünya doğdu... Yaşamımız 20. yüzyılın o büyük, ikiz ana temasının egemenliği altında: seks ve paranoya...

Geleceği, sanki önümüze sunulan çok çeşitli seçeneklerden biriymiş gibi bugüne ekledik. Seçme şansımız artıyor; yaşam biçimleri, geziler, cinsel roller ve kimliklerle ilgili her türlü isteğin anında doyurulduğu, bebeksi bir dünyada yaşıyoruz...

Yaşadığımız dünyayı pazarlamacılık, reklamcılık ve reklamcılığın bir kolu olarak görülen politika, özgün tepkinin yerini televizyon ekranı aracılığıyla deneyimin alması gibi çok çeşitli kurgu türleri yönetiyor. Bizler kocaman bir romanın içinde yaşıyoruz...

Eskiden, ne denli karmaşık ya da belirsiz olursa olsun, dış dünyanın gerçekliği temsil ettiğini ve zihnimizdeki iç dünyanın, düşlerin, umutların, arzularınsa düşlem ve imgelem âlemini temsil ettiğini varsayardık. Bence bu roller yer değiştirdi. Çevremizdeki dünyayı ele almanın en akıllıca ve en etkili yolu, onun bütünüyle kurgudan oluştuğunu varsaymaktır – ama aksine, bize kalan küçük bir parça gerçek kafamızın içindedir. Freud'un düşlerdeki gizliyle açık, görünürle gerçek arasındaki o alışılmış ayrımının, artık gerçeklik olarak adlandırılan dış dünyaya uyarlanması gerekiyor..."

Yepyeni bir dünya resmediyor, bunları yeni tür bilimkurgu yapıtlarında ayrıntılarıyla ele alıyor, Ballard. Üstelik onun bu sanatçı sezinlemeleri, yaşanılan dünyanın, cinsel deneyimler de dahil olmak üzere simulasyon olduğunu ileri süren Jean Baudrillard ve uygar, bilime dayalı bir görüntünün arkasında vahşi, kültür düşmanı bir barbarlık çağını yaşadığımızı söyleyen Michel Henry gibi düşünürlerin görüşleriyle çakışıyor. Yalnızca onlarla değil, geçmişteki nörotik arazlar yerine şimdi artık kimlik ve kişilik sorunlarıyla boğuşmak zorunda kaldıklarını söyleyen psikiyatri profesyonellerinin saptadıkları gerçeklerle de çakışıyor. Eğer tüm bunlar insanlığın yöneldiği ve bugünden tam anlamıyla göremediğimiz bir yönün işaretleriyse, insan ruhunu yepyeni psikolojik rahatsızlıklar bekliyor olabilir: cinsellikte ve insan ilişkilerinde giderek normalleştiği öne sürülen vahşetin böyle bir dünyada bile kabul edilemeyecek biçimlerinden müteşekkil, yeni psikolojik rahatsızlıklar...

Salih Ecer

TRABZAN

Gözümde
senden başka
bir tek ben var.
Ağır ağır süzüyorum etrafı,
bu sis, bu kaygan ruhsat
emrin bu kesinliği
itaat istiyor.
Yol zalim de
barikatlar benim değil.

ÜÇÜNCÜ MİSAFİR

Bilirsin seni gözüm gibi korurum.

DÖRDÜNCÜ MİSAFİR

Bilemezsin ülke elden gidiyor.

BEŞİNCİ MİSAFİR

Nasıl da hücum ettiler çocuklara.

ALTINCI MİSAFİR

Bu kadar müsrif bir vatansever
göremedim bu güne kadar.

YEDİNCİ MİSAFİR

Bu güne kadar denmez, bugüne dek.

BİRİNCİ MİSAFİR

Beni sağlayan o kıpırtıya
gözümle bakıyorum
Çırpınıyorum seni seven gönlüm için
elemim, masal düşkünlüğüm.

İKİNCİ MİSAFİR

İlk kurşunun sıkılması
bu kadar romantik
bu kadar sıradan bir şehre yakışır ancak.
Anlaşılmaz bir dertle geçtik Tuna'dan kafilelerle
mahmurdum, sudan bahsediyorduk.
Kalbimde bir şırıltı kalmış.
Yürüyüvermişiz rüyamızda, seni sevdiğimi öğrenmişiz.
Sabahın köründe bu ne, bu neyi hatırlamak.
Sevmek aramızdaysa
bir daha söylemem.

Metin Kaygalak

SOSÊ

1

ve bir gün dönüp
dedi ki Hünkâr:
dokuz can doğuracaksın ey kadın
beşi ölümden gül,
dördün sana bağışladım..

ve dönüp söylendi kadın:
ya pir!
kırkların ceddi için söylen..
ölüm nedir?
beşi ölümden gül,
söylen..

2

ve açıldı yedi kapı
yedi kilit üstüne.
çıkıp geldi
ölümün mor yüzüyle melekülmevt
dedi ki ona:
dördün sevgisin
bir ölümle bağladım
sınadım seni
her bir dölün arasında
ölümle.

3
şimdi git
ve kurut yüreğini.
sana bağışladım
lavların çamuruyla yıkadığım
o dört menekşeyi.

4
ve dönüp söylen'di kadın:
toprağın ahı
yılanların başı için..

söylen
ey yol eri!
nefes kimde
ben kimdeyim..

nefes
Rabbin bilendir
dedi Hünkâr,

söz'ü bildin..
söz'ü bildin..

5
sana toprağın mühürünü
çöz dedimdi,
toprağın mühürünü çöz!

seni ben
yedi deniz
sekiz ırmakla yıkadım.
ve sınadım seni
içimdeki ağlama duvarında.

6
"her insan bir gömüdür" dedindi.

söz'ü bildim..
    söz'ü bildim..

Mehmet Yaşın

TELEFON

Karşıda bir ekşi-limon ağacı, eski kilise
kiremitler ve taş bir patika
kayboluyoruz yeşillikte... Ağustosböcekleri.
Balkonda çamaşırlar uçuştu bir an
bütün ev öğle uykusunda olmalı.
İstihareye yatmış düğümlü ipler'ni çözüyorlar
hayatın, kırılan yerleri kavuşuyor.
Denizin gel gidişi... Mavil bir hayal.
Ve selvilerin altına park etmiş iki araba
yanda bir telefon kulübesi –
Ama kimseyi aramak istemem buradan
Mehmet Yaşın da aralarında.

Nafplio, 1997

M. Ender Öndeş

RESİM OKUMALARI II

sözcüklerin geriye itilmelerine neden olmuş, kendi bakımından
balkona sığmayan, camları çizen bir nesne, bir basınç
iyice sıkıştırıldığından genişlemiş olmalı:
açık bırakılmış televizyon –bölüm yüzyirmisekiz– hâlâ soluk alıp veren
ayakkabılar, kımıldadıkça kırmızıyı dağıtan terlik...
adam, şurada duruyormuş
sebebi bilinmiyor
kimse bilmek istemiyor

yeterince çıplak olunmamıştır belki, bir varsayım da bu, böyle de
bakılabilir en azından
şimdilik herşeyle çelişen ama iyileşmeye de mecbur bir saat
duruyor çünkü, mutfaktaki katlanabilir/katlanılabilir masanın üstünde
sayısız parmak izleriyle dolu, her yanından çekiştirilmiş sanki
ve odaları birleştiren, odaları bir otobüs durağı kadar çok birleştiren
koridorun ucunda... bütün ışıldakların bir kör noktası hani:
düşürülmüş, unutulmuş bir şey, bir iz, bir çocuğun büyüme evreleri,
sahil, kürek ve kum.
siyahın içindeki bütün diğer renkler: ayna, kırılgan ayna, zayıf bellek
özenle taşınıyor, mühürlü, plastik bir torbanın içinde, abartılı bir
özenle...

hiç kimse hiçbir şeye elini sürmesin hiç kimse hiçbir şeye elini
sürmek istemiyor!

Mahmut Temizyürek

DÖNÜŞ

Sonunda döndük kuytularımıza
Yüzümüzde kurak günlerden kalma kavlak
Kalbimizde ukde saplı bıçaklarla döndük
Toprak sıcak bir dudak gibi karşıladı ölülerimizi
Gözyaşımız çiğlere karıştı
Yenik, yitik, utangaçtık, suskun ve kederli

Ölülerimize zarif ağıtlar yakarak yaşıyoruz
Tutuşuyor ocağımızda küllerin dibindeki son kor
Çıngılar saçılıyor saçlarımıza
Yüzümüzden yıldızlar kayıp gidiyor ya
Terkedildi sanacak kadar panikte kalbimiz

Unutmak yok! diyor topluluktan biri
Bu söz bir maske gibi yapışıyor yüzümüze
Utancımızı vaadimize gizliyor
Ne yapabilirdik, hayata tutunma bilgisiyle
Avcı bilgisi bu, öğrenmeliydik hileyi, maskeyi
Sinme bilgisini, yenenlerin öğrettiği
Üstümüzde sim işlemeli bir giysi
Unutmak gibi tek renk, soğuk ve simgeli

Gümüş! dediydi içimizden biri, gümüş
Sesi güm! diye indi ve sonra
üş müş de ondan
kütükten düşülecek bir nefessizlikmiş ölüm
Sim'i var ge'risi yokmuş giysilerimizin
Her göçebenin acıklı meseli.

Dünya! diyor dostum, tuhaf oluşlar diyarı
Örneğin papirüs, diri, dolgun bir yaprak
Kuruyunca kıymet oluyor ölüler gibi
Tekerlek örneğin, dönüyor üstüne kapanarak
biz ona ilerliyor diyoruz
uğunuyor değil de,
yuvarlanıyor diyoruz dilimiz sürçerek
bilerek, bilerek evet bilerek
Örneğin fidayda
Kabuğu yırtılmış bir yaradan
fışkıran çığlık, oyun havasına dönüşüyor
Bir uğultu, bir koku, bir başdönmesi
Atların yeraltına çekilmiş nal seslerinden kalan
fesleğen, kekik, yarpuz, yayla çiçeği

ve böylece mucizeler
sıradanlaşıyor hayatımızda
ömrümüz uzun bir zikir ayini.

Biz yine sığınalım kuytularımıza
Hesabı tutmayan çerçiler gibiyiz
Beklemeyi çıkar, geriye gitmek kalıyor
Kederi çıkar, kalan sevinç değil
Acıyı çıkar, aşktan eser yok
Sevmenin darası sevilmek değil
En iyisi suyu çıkarmak, iskeletinle kalmak
Çocuk resimleri gibi kalakalmak boşlukta

İki çizgi bacak, bir çizgi gövde,
oyulmuş bir yuvarlak
Unutmaz güneşi çocuklar
Hayali olanlarsa kuşları da
Sonracığıma olmamış sayarlar
kederli bilgeler gibi yaptıklarını
silerler bastıra bastıra
Herşeyi silerler de
Güneşin izi, kuşların gölgesi kalır geriye.

Kuytudaki gölge miyiz
sonda mıyız, başta mı
bilen yok nedense.

PARANOYA, KIRLANGIÇIM PARANOYA

İnsan güneşle dünyanın arasındadır
Senin sağında, benim solumda
ve hep ortasındadır ölümün
Durur bir nefesle bir nefes
arasında bir yerde, sabahla akşam
arasında herşeyi şaşırabilir
Yaprağa düşen yağmurdur
yapraktan düşen damla
Ne yapabilir, rüzgârından
merhamet dilemekten başka.

İnsan şaşırdıkça
delinir şüphe torbası
zehirler gözü.

Seni var ya, inleyişinden tanırım
kiminle öpüşsen duyarım sesini
teninin duygusu bulaşır, ateşi, kokusu
bacaklarının arasından ürperti
dudaklarına dolaşır, seğirir damar gibi

İnsanla herkes arasında nahoş tecrübe
(nahoş demesek iyi, hoşu yoksa)
Kır-ı-lan-gıç-ın zamansız göçü gibidir
O yüzden tizdir gagasından fışkıran
Bir daha dönmez yurduna ve aşka.

Kalp, inleyişinden tanınır
Bir öpünce, bir de kırılınca.